totem

Colecție coordonată de DAN PETRESCU

Ca în literatura *Hehalot*, cabalistul extatic întreprindea o aventură spirituală care putea să sfârșească cu moartea. Misticul medieval nu-și risca însă viața din pricina îngerilor răuvoitori, ci din pricina slăbiciunii constituției sale fizice sau psihice, incapabilă să reziste la presiunile Divinului care năvălea în personalitatea lui, așa încât el ar fi putut să moară „din sărut“, un sărut evident beatificant[23]. Acum, mai mult decât în trecut, uniurea mistică era considerată cea mai mare realizare religioasă. Această școală cabalistică avea însă să regrete accentul excesiv pus pe antropocentrism, ajungând să respingă cultul colectiv ca formă centrală și ca forma cea mai elevată de experiență religioasă, și să se concentreze pe un tip de evadare individuală din realitate. Complicatele tehnici mistice, cultivate de cabaliștii extatici, se potriveau numai unui număr restrâns dintre ei, deși esoterismul nu reprezenta o caracteristică fundamentală a acestui tip de Cabală.

Unii dintre cei mai celebri cabaliști din Safed, ca Moșe Cordovero și Haim Vital, au considerat practicile extatice drept cel mai elevat tip de Cabală, superior versiunii teozofico-teurgice[24]. Cu toate acestea, ei au practicat amândouă formele de Cabală, considerând-o pe cea cu caracter teozofic mai lesne de răspândit într-un public mai larg, iar pe cea extatică potrivită cu un public mult mai restrâns.

Aprecierea s-a manifestat în hasidism în sens invers. Teozofia a fost considerată fie un subiect pe care masele l-ar fi putut studia și aplica cu o excesivă dificultate, fie un subiect suspect din punct de vedere teologic[25]. Deși maeștrii hasidici nu au expus tehnicile extatice așa cum au făcut Abraham Abulafia și discipolii săi, este probabil ca ei să le fi cunoscut fie direct, prin lectura lucrărilor acelora[26], fie indirect, datorită prezentării făcute de Cordovero în tratatul său, *Pardes Rimonim*. Întemeietorii hasidismului au subliniat însă anumite valori mistice care caracterizau Cabala extatică. *Devekut*, înțeleasă ca *unio mystica*, inspirația și revelația, necesitatea de a se izola și de a avea un echilibru psihic pentru concentrare, înțelegerea psihologică a teozofiei și un interes cu totul deosebit pentru misticismul lingvistic au constituit elementele fundamentale ale misticismului hasidic. În pofida acestor afinități, hasidismul a mai subliniat și importanța îndeplinirii

Ilustrația copertei: Pictură de Shoshanà Idel

În traducerea acestei cărți s-a ținut seama și de versiunea ei italiană:
Cabbalà. Nuove prospettive, Editrice La Giuntina, Firenze 1996

MOSHE IDEL
KABBALAH: NEW PERSPECTIVES

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, Str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București
Telefax: 314.21.22, 314.21.26
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-463-8

tratat. Dezbateri ample pe această temă se găsesc în lucrările lui Azriel, în care este interpretată din punct de vedere cabalistic liturghia rugăciunii, sacrificiile și termenul „Amin“. Tema rugăciunii a fost probabil deosebit de importantă pentru primii cabaliști, cei care l-au precedat pe Azriel, așa cum reiese din scurtele observații ale lui Abraham ben David și Iakob din Lunel, și în mod special pentru *Comentariul despre rugăciune* al lui Iehuda ben Iakar. Se pare însă că prima tratare cabalistică a acestui subiect a fost făcută de Azriel, care a integrat în comentariul său concepțiile lui Ițhak Orbul și ale altora, confruntând cu *Sefer haIun* anumiți termeni și concepte ce revin în producția literară din vremea lui, referitoare la această temă. Iaakov ben Șeșet, contemporan cu Azriel, a polemizat asupra semnificației rugăciunii, încercând să atenueze subestimarea, făcută de filozofi, a îndeplinirii rituale a acestei porunci[11]. Cabala lui Nahmanide pare a fi axată, în mod exclusiv, pe interpretarea poruncilor din punct de vedere cabalistic[12], deși el se mărginește numai la a semnala existența unei atari semnificații, fără să-i dezvăluie detaliile.

Vârsta de aur a acelor *țaame Mițvot* din Cabală se situează însă în ultimele două decenii ale secolului al XIII-lea, perioadă creatoare și pentru alte genuri de activitate literară, și în care au fost redactate numeroase lucrări cu acest subiect. Acest gen literar a fost cultivat cu precădere de majoritatea cabaliștilor de seamă din Spania. Aceleiași perioade îi aparține și interesantul comentariu despre porunci, *Maamar haSekel*, atribuit în mod eronat lui Eliezer ben Natan, care cuprinde câteva disertații cabalistice importante. *Sefer haRimon* al lui Moșe din León, tratatul *Kelale haMițvot* al lui Iosef Gikatilla[13] și alte lucrări de proporții mai mici, în care se discută câte o poruncă, au fost în parte difuzate fie în forma lor manuscrisă, fie prin intermediul tiparului. Lucrarea (sau lucrările[14]) lui Iosef din Hamadan despre *țaame haMițvot*, un comentariu cabalistic anonim despre aceste subiecte, amplele disertații din *Zohar* care nu le dedică un singur tratat[15], ci numeroase lucrări, toate acestea și altele de același fel, neidentificate încă în vastul volum de materiale manuscrise, provin cu toată probabilitatea din aceeași perioadă. Ele constituie o mărturie

Moshe Idel

CABALA

NOI PERSPECTIVE

Traducere din limba engleză de CLAUDIA DUMITRIU

NEMIRA
2000

importantă privind renașterea interesului pentru argumentarea poruncilor.

De altfel, fenomenul menționat mai sus nu se încheie cu sfârșitul secolului al XIII-lea. Continuând pe linia importantei activități literare a generației precedente, la începutul secolului al XIV-lea, Menahem Recanati cu al său comentariu despre *țaame haMițvot* și despre rugăciune, David ben Iehuda heHasid cu un comentariu despre rugăciune, *Or Zarua*, iar apoi cu un comentariu despre *Raia Meheimna* (stratul zoharic tardiv compus sub influența sus-menționatei lucrări a lui Iosef din Hamadan) au avut toate o influență hotărâtoare asupra producției ulterioare. La începutul secolului al XV-lea, *Sefer ha Kaneh*, un clasic al Cabalei compus la Bizanț, trata în mod exclusiv despre argumentarea poruncilor, iar la sfârșitul secolului, în Rusia, Moșe din Kiev a compilat *Șoșan sodat* care includea numeroase tratate cabalistice despre *mițvot*. La începutul secolului al XVI-lea, s-a răspândit lucrarea lui Iosef din Hamadan, atribuită lui Ițhak Farhi[16], iar alte lucrări, cum ar fi tratatele *Mea Șearim* al lui Ițhak Șani[17], *Tolaat Iaakov* al lui Meir ibn Gabbay și *Mețudat David* al lui David ben Zimra[18], au continuat să reflecteze influența Cabalei spaniole. O dată cu afirmarea sistemului lui Luria, s-a dezvoltat o amplă literatură exegetică cu privire la porunci și la rugăciune. Ea reinterpreta ritualul și semnificația *mițvot*-urilor în termeni conceptuali derivați din teozofia lui Luria. Scrierile lui au reprezentat ultima mare producție cabalistică a acestui gen literar, deoarece sabatianismul nu a fost preocupat de porunci, iar misticismul hasidic nu a mai acordat importanță teozofiei și teurgiei. Deși importante, lucrări ca *Hemdat Iamim, Derek mițvoteka* aparținând lui Menahem Mendel din Lubavici, sau *Ozar haTora* a lui Ițhak Iehuda Safrin din Komarno și-au bazat interpretările pe doctrina lui Luria. În mod sporadic, în ultimele două tratate apar și concepții hasidice.

În concluzie, putem afirma că, așa cum orice evoluție semnificativă din domeniul teozofiei cabalistice a produs un comentariu propriu despre rugăciune[19], tot așa s-a petrecut, în general vorbind, și cu poruncile. Am remarcat deja că reprezentanții curentului teurgic-teozofic nu s-au arătat preocupați de tipurile

radicale de *devekut* și că centrul lor de interes religios a rămas îndeplinirea *mițvot*-urilor, potrivit Cabalei.

Cu totul diferită a fost structura fenomenologică a unui alt mare curent al misticismului iudaic, curentul mistico-extatic. Prima lui manifestare evidentă poate fi găsită în literatura *Hehalot*[20], unde folosirea de tehnici anomice* avea drept scop suscitarea unor experiențe paranormale de ascensiune la *Merkava* și de contemplare a Divinității. Ni se pare oportun să subliniem că acest tip de contemplare nu constituia un răspuns reglementar la solicitarea adresată Divinului, cum se întâmpla în cazul poruncilor, și nici Dumnezeu nu era considerat ca beneficiarul acestui tip de activitate umană.

Era vorba, în special, de o inițiativă care-l făcea pe individ să o pornească pe periculoasa cale a ascensiunii către înalt din dorința de a obține o experiență extraordinară și fascinantă. În contrast cu teurgia rabinică, extazul obținut prin *Hehalot* era plin de pericole maxime, adevărate amenințări de nimicire a misticului nevrednic. În vreme ce interpretarea teurgică a poruncilor dădea chiar și oamenilor obișnuiți posibilitatea de a le îndeplini, natura extatică a căii indicate de literatura *Hehalot* se potrivea, în general[21], numai cu o elită. Multe dintre aceste caracteristici s-au păstrat în hasidismul așkenaz în care experiențe „profetice“, evident și ele individuale și având un caracter excepțional, se uneau cu o tehnică anomică. Ca și vechii lor predecesori, maeștrii așkenaz, în dorința lor de a obține revelații sau viziuni mistice, au folosit mai degrabă nume divine decât porunci halahice.

Etapa următoare a fost etapa Cabalei extatice. Ea a fost influențată de tehnici mistice așkenaze utilizate pentru a ajunge la unul dintre scopurile epistemologiei filozofice iudeo-arabe – actul cognitiv perfect era înțeles, din punct de vedere mistic, ca o unire a înțeleptului cu Divinul, considerat *inteligibilia*[22]. În acest stadiu, mai mult decât în fazele precedente, Cabala extatică a subliniat necesitatea izolării pentru îndeplinirea efectivă a practicilor anomice. Încă de la începutul secolului al XIV-lea, ea inclusese echilibrul psihic ca o condiție prealabilă a procesului mistic.

* Din gr. *a*, particulă negativă, semnificând fără, lipsit de și *nomos*, obicei, datină cu putere de lege, lege (n.t.).

Carte apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

Pentru Shoshanà,
Sarit, Ofrà și Ḥemdà
cu dragoste

continuitatea respectării poruncilor de către evrei. Această atitudine teocentrică presupunea o teologie și o teozofie „deschisă“, condiționată de dinamicile activității umane. Centrat pe *halaha*, acest sistem era fără îndoială nomic* și, prin urmare, exoteric, accesibil tuturor evreilor, ba chiar obligatoriu. Îndeplinirea teurgică a *mițvot*-urilor nu includea momente de pericol sau de extaz și putea fi considerată ca făcând parte din ceea ce Max Kadushin definea „misticism normal“. Cabala medievală, în interiorul căreia a fost elaborată această abordare, trebuia să stabilească legătura exactă dintre porunci și domeniul teozofic, așa încât cabaliștii au acordat o importanță mai mare unei teozofii elaborate decât predecesorii lor. Este necesar să subliniez că motivele și structurile teozofice sunt atestate în iudaismul din epoca veche. Legătura lor cu poruncile apare ca fiind implicită, așa cum o demonstrează raportul dintre *maamarot* și *diberot*[7]. Aceste structuri teozofice au fost suprimate efectiv de către autoritățile rabinice, care și-au axat activitățile lor literare pe prezentarea și elaborarea lui *halaha* și nu pe suprastructura ei conceptuală. Rezultatele speculative sau mistice, *metahalahice*, potrivit definiției lui Isadore Twersky, au fost considerate esoterice. Cabala teozofică, care a moștenit probabil aceste vechi tradiții, le-a structurat în sisteme complexe prin care se punea în evidență semnificația teurgică specifică fiecărei porunci.

Pornind de la această bază, este ușor să înțelegem de ce apariția unor teozofii mai complexe a fost însoțită de alcătuirea unor ample comentarii pe tema motivației mistice a poruncilor[8]. Mare parte din literatura cabalistică din secolul al XIII-lea a fost dedicată acelor *țaame haMițvot*. *Sefer haBahir* tratează în mai multe rânduri despre semnificația teurgică a unor porunci, cum ar fi „sacrificiul“, „rugăciunea“ sau „binecuvântarea sacerdotală“[9]. Ițhak Orbul scrisese deja o lucrare, pierdută, în care discuta aceste subiecte sau, cel puțin, transmisese tradițiile mistice, atribuite lui de către cabaliștii de mai târziu[10]. Ezra din Gerona a dedicat o mare parte din *Comentariul la Cântarea Cântărilor* discutării sistematice a poruncilor, comentariu care constituie un adevărat

* De la gr. *nomos*, obicei, datină având putere de lege, lege (n.t.).

Alexander Altmann a depus o remarcabilă energie și cunoaștere propunând, la fiecare capitol, numeroase sugestii; profesorul Morton Smith a pus la dispoziție, cu multă bunăvoință, vastele sale cunoștințe, revăzând secțiuni întregi din lucrare. De mare ajutor au fost și discuțiile cu profesorii Geoffrey Hartman, Yehudah Libes, Shelomo Pines și Isadore Twersky, care au contribuit la formularea unora dintre temele analizate. Sunt, pe de altă parte, singurul care poartă răspunderea pentru orice eroare posibilă prezentă în lucrare.

Redactarea volumului de față ar fi fost imposibilă fără ajutorul constant și generos al Institutului de Microfilme ale Manuscriselor Ebraice de pe lângă Biblioteca Națională și a Universității din Ierusalim. Doresc deci să mulțumesc membrilor eficienți care alcătuiesc echipa acestui Institut care, pentru mine, a devenit o a doua casă. Biblioteca Națională din Ierusalim, Bibliotecile Widener și Andover din Cambridge, Massachusetts, și Biblioteca Seminarului Teologic Evreiesc din New York mi-au furnizat materialul indispensbail studiilor mele. O parte din cercetare a fost întreprinsă mulțumită contribuției generoase a Fundației Memoriale pentru Cultura Evreiască.

Timpul necesar studiului și redactării lucrării a fost luat din timpul ce trebuia acordat familiei mele. A dedica această carte soției și fiicelor mele înseamnă numai o modestă recunoaștere a încurajărilor pe care le-am primit din partea lor. Jonathan Chipman și-a asumat, cu multă solicitudine, sarcina de a dactilografia două versiuni succesive, și a contribuit la perfecționarea englezei mele. Numai datorită implicării sale asidue, volumul a fost dus la bun sfârșit. În fine, Yale University Press și în special Charles Grench au transformat ceea ce ar fi putut deveni o experiență frustrantă într-o colaborare extrem de plăcută, al cărei rezultat este accesibil acum cititorului.

INTRODUCERE

Studiul de față pleacă de la presupunerea că, în sânul Cabalei, există două curente principale: unul teozofic-teurgic*, celălalt extatic. Această distincție poate fi verificată nu numai printr-o analiză fenomenologică a materialului cabalistic, dar și pe baza percepției lucide a cabaliștilor despre ei înșiși. Primul dintre cele două curente este axat pe două subiecte fundamentale: teozofia – care teoretizează o structură elaborată despre lumea divină – și modalitățile ritualice și experimentale necesare pentru a intra în contact cu Divinitatea și pentru a produce o stare de armonie. Este vorba de o înaltă formă teocentrică de religiozitate care, fără să nesocotească necesitățile ființei umane, tinde să conceapă perfecțiunea religioasă ca pe un instrument cu ajutorul căruia să exercite o putere efectivă asupra celor din înalt.

Dimpotrivă, Cabala extatică este hotărât antropocentrică, din moment ce ea consideră experiența mistică individuală ca fiind în sine *summum bonum*, fără a ține seama de o posibilă influență a stării mistice asupra armoniei interioare a Divinului.

Această deosebire comportă diferite tipuri de religiozitate, care depășesc problema interesului pentru tematicile luate separat. Problemele principale cu care se confruntă Cabala extatică – cum sunt *devekut*, importanța izolării și rolul central al combinărilor de litere din alfabet – reprezintă mai mult decât niște subiecte tratate cu pedanterie. Aceste teme au determinat, dimpotrivă, un model foarte distinct de *via mystica* pe care ar trebui s-o urmeze cabalistul extatic care se îndreaptă spre finalități mistice diferite de finalitățile „colegului“ său din curentul teozofic-teurgic.

* Din gr. *theurgia*, acțiune a puterii divine, miracol, acțiune magică (n.t.).

Să cercetăm acum aportul surselor cabalistice. Potrivit definiției unui cabalist care a trăit pe la începutul secolului al XIV-lea[1], motivele care se aflau în centrul interesului cabalistic erau natura celor zece Sefirot și semnificația mistică a poruncilor. Ceea ce reprezintă o excelentă caracterizare sintetică a Cabalei teozofico-teurgice.

Pe de altă parte, Abraham Abulafia, cel mai important reprezentat al curentului extatic, și-a definit Cabala ca fiind doctrina numelor divine, în opoziție cu ceea ce considera el un tip inferior de Cabală, pe care-l indica prin expresia „cărările Sefirot-urilor“, aluzie evidentă la Cabala teozofică[2].

Cu toate acestea, deosebirile dintre cele două curente nu derivă, în mod exclusiv, din intuiția personală a unui învățat care își aplică propriile categorii la un subiect determinat. Chiar dezvoltarea istorică a celor două curente confirmă necesitatea de a face o diferențiere netă între ele. Încă de la începuturile ei, Cabala extatică a fost atacată de unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai curentului teozofic-teurgic: prima confruntare dintre cabaliști a coincis cu o critică aspră adusă activității profetice și mesianice a lui Abulafia și, totodată, concepțiilor lui cabalistice. Această divergență a pornit de la unul din exponenții de frunte ai curentului teozofic, Șelomo ben Abraham ibn Adret[3]. Atacul acestuia a provocat o reacție violentă din partea lui Abulafia. Comparându-i pe unii cabaliști (printre care, probabil, chiar și Adret) cu creștinii care cred în Treime[4], el a pus în evidență pericolul teologic inerent doctrinei celor zece Sefirot, înțelese ca atribute divine. Rezultatul acestei controverse a fost excluderea Cabalei extatice din mediul spaniol, devenit, după penultimul deceniu al secolului al XIII-lea, scena celor mai importante evoluții din interiorul curentului teozofico-teurgic. Doctrinele extatice au emigrat în Italia și în Orient, unde s-au putut dezvolta în atmosfera islamică[5] profund diferită, în privința concepțiilor mistice, de atmosfera creștină în care evolua Cabala teozofico-teurgică.

Amplul domeniu al experiențelor cabalistice cuprindea deci două tipuri principale de religiozitate, fiecare înscriindu-se pe orbita nucleului său specific. Pentru o înțelegere mai corectă a

PREFAȚĂ

Habent sua fata libelli. Destinul acestei lucrări a fost unul special încă înainte ca ea să fi fost publicată. Ideea de a scrie un studiu exhaustiv despre Cabală a apărut în 1984, la Cambridge, Massachusetts, în timpul unei discuții la vreme de seară, cu prietenii mei Ivan Marcus, profesor la Seminarul Teologic Evreiesc din America, și David Ruderman, profesor la Yale University. De atunci, ideea inițială a suferit modificări substanțiale până când a luat forma actuală. O primă variantă a acestei lucrări a fost prezentată la un colocviu organizat de Seminarul Teologic Evreiesc în vara anului 1986, în cadrul sărbătoririi centenarului Institutului. Datorită interesului manifestat de profesorul Gershon Cohen, fostul *chancellor* al Seminarului, de profesorul Ray Scheindlin, *provost* al Seminarului, și de profesorii Marcus și Ruderman, cei aproape treizeci de cercetători americani ai culturii și misticii iudaice, care participau la întâlnire, au examinat și dezbătut conținutul acestui volum. Atât observațiile lor critice, cât și încurajările pe care le-am primit din partea lor au contribuit, în mod considerabil, la redactarea finală a lucrării. Primirea făcută de Institut, organizarea riguroasă a coloviului, interesul deplin al participanților au constituit, datorită ansamblului lor perfect închegat, o experiență care a fost, cel puțin pentru mine, unică.

Un ajutor deosebit l-au reprezentat observațiile și sfaturile profesorilor Ewert Cousins, Louis Dupré, Michael Fishbane, Arthur Hyman și Bernard MacGinn. Doi foarte cunoscuți cercetători au avut extrema amabilitate să întreprindă o lectură meticuloasă a manuscrisului, sugerând ameliorări și intervenții pe text, atât de natură stilistică cât și de conținut. Regretatul profesor

fenomenelor cabalistice, mi se pare necesar să vorbim separat despre cele două tipuri, înainte de a intra în analiza elementelor lor constitutive.

În loc să mă concentrez asupra școlilor – sau curente, cum le denumea Gershom Scholem – și asupra succesiunii lor cronologice, voi proceda la o abordare fenomenologică care va porni de la aspectele fundamentale ale Cabalei: natura lor, semnificația, apariția și evoluția lor. În loc să prezint o serie istorică de cabaliști sau de idei, prefer să adopt o poziție esențialistă* față de materialul documentar cabalistic, care subliniază în special conținutul religios al textelor și nu amplasarea lor, spațială și temporală, precisă. Pentru analiza unui text cabalistic, aspecte ca, de pildă, esoterism** și exoterism***, inovație și conservatism, teocentrism și antropocentrism, teurgie și unire mistică, filozofie și Cabală, salvare mistică a individului și eschatologie națională reprezintă, toate, parametri la fel de semnificativi ca și datele spațiale și temporale ce determină orice text cabalistic. Inter-relațiile dintre aceste diferite componente spirituale ale textelor cabalistice constituie structura fundamentală, trama unui sistem cabalistic ce se opune unui alt sistem. Prin urmare, o discuție asupra sistemelor cabalistice pornind de la ce anume le deosebește este tot atât de utilă ca și o discuție privind clasificarea lor cronologică. Expunerea conceptelor-cheie care au caracterizat și condus activitatea și gândirea cabalistică, considerarea lor drept modalități atemporale și înțelegerea influenței lor reciproce în cadrul diferitelor școli constituie istoria „internă“ a Cabalei sau a misticismului ebraic, așa cum descrierea temporală poate fi considerată istoria ei „externă“.

Cum vom avea ocazia să remarcăm mai jos[6], abordarea teurgică reprezenta o parte integrantă a concepției rabinice despre porunci și putea să fie considerată, cu toată dreptatea, o argumentare importantă a *mițvot*-urilor, care, *inter alia*, a contribuit la

* De la *esențialism*, filozofie care consideră esența mai importantă decât existența (n.t.).

** Din gr. *esoterikos*, interior. Învățătură specială rezervată de anumiți filozofi unui cerc restrâns de discipoli (n.t.).

*** Din gr. *exoterikos*, exterior. Învățătură pe care vechii filozofi o dădeau tuturor elevilor lor (n.t.).

mistice a poruncilor – o tehnică nomică – ca centru vital al experienței mistice. De aceea, putem considera apariția hasidismului nu atât ca o reacție față de sabatianism sau față de franckism, cât o restructurare a misticismului iudaic, începută deja de către cabaliștii din Safed. Ca și hasidim, aceștia urmăreau în principal obținerea unui anume echilibru, în prealabil numai superficial, între elementele teurgico-teozofice și cele extatice din Cabală. Deși o atare încercare de a integra valori religioase diferite, ba chiar conflictuale, a fost deja schițată în lucrările lui Ițhak din Acra[27] – *Meirat enaim* și *Oțar haim* – studiate la Safed, se pare că respingerea unei abordări sincretice trebuie să fie imputată Cabalei spaniole. Numai o dată cu distrugerea fortăreței reprezentate de Cabala iberică, s-a mai atenuat rezistența față de Cabala extatică. De aceea, din punct de vedere fenomenologic, îl putem considera pe Ițhak din Acra un adevărat precursor al sintezei dintre curentul din Safed și hasidism, deși impactul efectiv al acestei noi abordări a fost resimțit numai după „canonizarea“ lui, făcută de Cordovero și Vital.

O înțelegere corectă a ultimei școli importante din mistica iudaică, hasidismul, trebuie să aibă în vedere fuziunea acestor două curente principale, în concurență între ele vreme de mai bine de 1500 de ani – extazul și teurgia, sau antropocentrismul și teocentrismul. Rezultatul a fost o sinteză care, pe de o parte, a atenuat elementele teurgico-teozofice, iar pe de alta, a propagat valorile extatice într-o măsură mult mai mare decât în perioadele precedente. Cu alte cuvinte, citim într-un paragraf scris de Meșulam Feibush, Cabala spaniolă clasică și cea luriană au fost reinterpretate într-un mod extatic[28]. Importanța acordată experienței mistice individuale poate fi una dintre explicațiile principale privind neutralizarea[29] mesianismului naționalist hasidic[30]. Deși urmașii sabatianismului au stimulat, probabil, interesul pentru un tip mai individualist de mistică a mântuirii, putem aprecia că apariția misticismului hasidic a permis, cel puțin parțial, răspândirea unor valori religioase de importanță vitală pentru modelul cabalistic extatic. Din această perspectivă, importanța pe care o acordă Mendel Piekarz literaturii *musar* pentru o mai bună înțelegere a Cabalei poate fi văzută numai într-un context mai amplu,

generate de texte fără să încerc să impun o unică metodă în toate analizele. Sper că această „inconsistență“ metodologică va evita atitudinile reducționiste* care îi caracterizează pe cercetătorii ce-și însușesc metodologiile „pure“. Fenomenologia, textologia, istoria și psihologia trebuie să fie folosite în mod alternativ, combinate în așa fel încât să se aprecieze corect diferitele aspecte ale textelor și ale ideilor din Cabală.

În privința structurii acestei lucrări, ea expune cele două orientări mistice principale ale cabaliștilor. După primele două capitole, care se ocupă de stadiul cercetării și cuprind câteva observații metodologice, urmează trei capitole dedicate experienței mistice și unor tehnici mistice ale cabaliștilor. Aspectele teurgice și teozofice din Cabală constituie subiectul următoarelor trei capitole. În două din ele, mă opresc în special la tematicile care reprezintă aspectele radicale ale curentelor extatic și teurgic din Cabală. Capitolul al patrulea tratează despre dovezile scrise ale unor descrieri extreme de experiență de unire mistică. Deși relativ rare în misticismul iudaic, ele reprezintă fără îndoială o componentă interesantă a acestui tip de învățătură mistică. Capitolul al optulea examinează câteva concepții teurgice, destul de îndrăznețe, care depășesc pe acelea mai obișnuite ale acestui tip de activitate cabalistică. Cele două fenomene extreme menționate mai sus nu au constituit obiectul unor studii adecvate din partea cercetătorilor contemporani. De aceea, sper că expunerea lor detaliată va face domeniul Cabalei să devină mai viu. Vreau să atrag atenția că fenomenele tratate în capitolele patru și opt nu sunt fenomene pur marginale sau ciudate, ci constituie o parte din dezvoltarea internă a curentelor cabalistice specifice reprezentate de acestea, chiar dacă într-un fel mai accentuat. În sfârșit, ultimele două capitole discută subiecte mai generale, comune celor două curente cabalistice principale. Din această secțiune, apare problematica hermeneutică și simbolică. La sfârșitul lucrării, sunt prezentate câteva aspecte ale antropologiei cabalistice, numitori comuni ai Cabalei în general.

* De la *reducționism*, tendință care constă în reducerea fenomenelor complexe la componentele lor cele mai simple și în a le considera mai importante decât fenomenele complexe (n.t.).

fără nici un fel de dubiu, Cabala era cu adevărat o știință și a încercat s-o descifreze în consecință, utilizând termeni filozofici, un tip de abordare în care se regăsea modul renascentist de înțelegere a Cabalei[53]. Deosebit de importante sunt și pătrunzătoarele lui observații despre hasidism, observații care au servit ca punct de plecare pentru cercetarea modernă a acestei școli de misticism[54].

II. Studiul Cabalei în Europa Occidentală a secolului al XIX-lea

Apariția unui interes al lumii științifice pentru iudaism, manifestat încă de la începutul secolului al XIX-lea, a dus la o renaștere a cercetării științifice în domeniul Cabalei. Unul dintre primii reprezenanți ai școlii numite *Wissenschaft des Judentums**, Nachman Krochmal[55], a avut o atitudine favorabilă față de Cabală, a cărei vechime i se părea de netăgăduit. Această veche învățătură, sugera el, ajunsese în Europa venind din Orient și se răspândise amplu în Occident, proces care însă a contribuit și el la degenerescența ei, după cum *Zohar*-ul contribuise, la rândul lui, la declinul ei[56]. Ca și predecesorii săi din perioada Renașterii, Krochmal a subliniat asemănările dintre neoplatonism și gnosticism, pe de o parte, și Cabală, pe de alta[57].

Unul dintre contemporanii săi mai tineri, M. Landauer, a demonstrat în diferite eseuri interesul său atât pentru aspectele istorice ale Cabalei cât și pentru aspectele ei bibliografice[58]. În pofida numeroaselor inexactități istorice din cercetările întreprinse asupra originilor Cabalei, Landauer a inaugurat, în secolul al XIX-lea, studiul științific al disciplinei, utilizând din plin materialul în manuscris. El acceptă părerea că *Zohar*-ul era un text compus în epoca medievală și-i putea fi atribuit lui Abraham Abulafia. Influențat de filozofia idealistă germană, a încercat o interpretare simbolică a Bibliei, bazată pe categorii ale Cabalei[59]. Moartea lui prematură a pus capăt unei activități perseverente de

* Germ. „știința evreității“ (n.t.)

influenței exercitate asupra gnosticismului de către doctrine care au devenit apoi parte integrantă a Cabalei este remarcabilă[67]. Munk considera Cabala ca fiind o ramificație a gândirii alexandrine[68]. De altfel, existau strânse afinități între doctrinele gnostice ale lui Basilide și Valentin și Sefirot-urile din Cabală[69]. Munk punea în evidență influența exercitată asupra Cabalei de către Ibn Gavirol, ca și de alți gânditori neoplatonicieni evrei[70], și susținea că *Zohar*-ul a fost alcătuit în secolul al XIII-lea[71], pe baza unui material midrașic și a unor tradiții precedente, astăzi pierdute[72].

Aprecierea pe care o dă Franck Cabalei, înțeleasă ca „seva vitală“ a iudaismului, a fost totuși respinsă de către contemporanii săi. Jellinek, traducătorul lui în germană, cercetător cu mult interes pentru Cabală, a reacționat imediat, observând într-o notă la paragraful lui Franck: „Autorul ar fi trebuit să adauge «a iudaismului după întoarcerea din exilul babilonian, și până în epoca de încheiere a Talmudului». Cabala reprezintă un element total străin de iudaismul actual“[73].

Demn de remarcat este faptul că Jellinek nu contrazice părerea lui Franck, limitându-se să-și definească observația ca aplicabilă numai unei perioade de început a religiei iudaice: „Astăzi, Cabala este un element cu totul străin.“ Acest semn de înstrăinare de Cabală apare și din *Dialogue sur la Kabbale et le Zohar* al lui S.D. Luzzato, care a profitat din plin de criticile lui De Rossi și Modena, ca și de o lucrare a lui Jellinek, pentru a respinge atribuirea de păreri contrare gândirii lui maeștrilor Talmudului și ai Mișnei. Luzzato a criticat aspru lucrarea lui Franck: „Textele din acest curent mistic, pe care ignoranța l-a definit *Filozofie religioasă a evreilor*, nu aparțin defel autorilor Mișnei și ai Talmudului și nu sunt decât niște lucrări lipsite de autenticitate“[74]. Cum a recunoscut deschis Luzzato, această reacție nu a fost provocată numai de lucrarea lui Franck, ci și de „efectele periculoase ale fanatismului cabalistic, răspândit sub numele de hasidism și dușman al oricărei culturi“[75]. Această observație este foarte interesantă. Așa cum admite chiar Luzzato, scopul său când a scris *Dialogue*..., un adevărat atac la adresa Cabalei, nu era numai științific. Franck se simțea îndemnat și de motive religioase și culturale. Rezultatele dezastruoase ale unei recente

acela al influenței gândirii lui Cordovero multă vreme după apariția doctrinei lui Luria.

Să ne oprim puțin asupra semnificației pe care înțeleg s-o dau termenului *misticism* și derivatelor lui în contextul discuțiilor ce vor urma. Consider că un fenomen are o natură mistică atunci când el produce un contact cu Divinul, diferit ca intensitate și impact spiritual de experiențele religioase obișnuite, obținute în cadrul unei religii date. Pe baza acestei definiții, interesul, regăsit în literatura cabalistică, pentru experiențele extatice și pentru cele de unire este, în mod evident, mistic.

Cu toate acestea, consider mistice și alte tipuri de experiențe, chiar dacă ele se deosebesc substanțial de tipul descris mai sus. Mă refer la îndeplinirea teurgică a poruncilor, atestată în anumite lucrări. Cum vom avea ocazia să vedem în continuare, *kavana*, intenția cabalistică, implică o unire cu Divinul care precedă procedeul teurgic[31]. Potrivit unui număr mai mare de texte, acțiunea teurgică a implicat un contact specific cu Divinul, destinat să-l influențeze (aceasta fiind poziția moderată a teurgiei cabalistice), ba chiar să-l mențină activ sau să-l „producă“, așa cum se afirmă în alte lucrări[32].

Îndeplinirea poruncilor potrivit Cabalei nu determina numai posibilitatea de a influența lumea supranaturală. Ea însemna o adevărată inițiere a evreului în secretele *mițvot*-urilor, în argumentația lor, incluzând sistemele teozofice care facilitau îndeplinirea poruncilor după cum spunea Cabala. Trecerea de la percepția despre sine a evreilor care respectau *mițvot* fără să resimtă o implicare mistică deosebită, la aceea a teurgului, a cărui activitate religioasă era încărcată de implicații și repercusiuni cosmice și teozofice, trebuie să fi exercitat o profundă influență asupra inițiatului. Deși consider că această trecere avea o natură diferită în comparație cu riturile de trecere mai bine cunoscute, este probabil ca o schimbare de *Weltanschauung* să fi fost indispensabilă acelei noi atitudini față de ideea de Dumnezeu și de religie în general. Chiar dacă această schimbare se petrecea treptat – uneori de-a lungul unor ani –, impactul ei profund era indispensabil pentru formarea unui tip de personalitate cabalistică. De aceea, în vreme ce Cabala extatică a încercat să facă mai ales o mutație radicală a personalității care să-l pună pe cabalist în contact direct cu

Dumnezeu, în Cabala teurgică schimbarea dorită s-a manifestat la nivelul pleromei* sefirotice**.

Abordarea făcută în cartea de față este în esență fenomenologică. Ipoteza mea este că focalizările principale ale misticismului cabalistic sunt două: extatică unitivă și teozofică-teurgică. Mă voi axa pentru început pe descrierea celor două nuclee centrale ale Cabalei, după care voi examina dezvoltarea istorică a celor două subiecte din literatura cabalistică. Abordarea mea folosește așadar fenomenologia cu scopul de a izola fenomenele semnificative și numai după aceea voi elabora, pe această bază, posibilele relații istorice dintre ele. Cu alte cuvinte, punctul meu de plecare este descoperirea de afinități fenomenologice dintre cele două modele de experiență mistică, și numai apoi voi proceda la analiza lor istorică. Urmează că abordarea fenomenologică este utilă și unor scopuri istorice, fără a fi însă limitată la ele. În acest sens, istoria are în studiul de față un rol semnificativ, dar nu fundamental.

Dintre temele relevante examinate în volum, menționez, de pildă, problema vechimii Cabalei, o problemă cu evident caracter istoric. În tratarea ei, doresc să discut nu atât teza vechimii – problemă de dezvoltat mai amănunțit în alt context –, cât să compar vechile surse iudaice cu literatura mistică medievală derivată din ele. Elaborarea detaliată a tezelor privind vechimea capătă astfel un rol secundar față de intenția principală a lucrării. Cu toate acestea, dimensiunea istorică este importantă pentru concepția despre Cabală, înțeleasă ca fenomen mistic iudaic. De exemplu, Gershom Scholem a descris Cabala ca fiind un fenomen fundamental gnostic.

Abordarea mea combină așadar fenomenologia cu istoria, evitând descrieri „exclusiv“ fenomenologice. Juxtapunerea acestor două metode nu se datorează numai faptului că ele „deviază“ de la un singur tip de analiză. În ansamblu, am încercat să rezolv problemele care apar din texte, folosind diferite abordări care să poată propune niște soluții. Din acest punct de vedere, sunt mai curând pragmatic. De aceea, m-am lăsat condus de problemele

* Din gr. *pleroma, pleromatos*, sumă, totalitate (n.t.).

** În Cabala clasică, cele zece Sefirot care formează *lumea emanației* și care alcătuiesc împreună Adam Kadmon, omul primordial (n.t.).

integrare a Cabalei în fenomenologia religioasă iudaică. Putem deci conchide că primii doi cercetări ai doctrinelor cabalistice de la începutul secolului al XIX-lea s-au orientat spre atari cercetări sub egida idealismului german care, după cum se știe, era uneori influențat de gândirea cabalistică a pietiștilor* din Suabia (conduși de F.C. Oetinger). La rândul lor, aceștia își luaseră concepțiile lor cabalistice din *Kabbala Denudata*. Dacă aportul Renașterii la cercetarea Cabalei avusese în mod precumpănitor un caracter istoric și considerase *corpus*-ul neoplatonic drept un indispensabil termen de comparație pentru Cabală (cu toate că, în general, aceste asemănări erau înțelese în sens negativ), filozofia idealistă încurajase abordările fenomenologice ale Cabalei, în general conforme cu această doctrină, repercusiunile lor fiind și acum vizibile în curentele de cercetare contemporane.

Prima lucrare importantă dedicată unei descrieri amănunțite a Cabalei (în special zoharice), văzută din perspectivă istorică, filologică, comparativă și conceptuală, a fost *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* a lui Adolphe Franck, publicată la Paris în 1843. Această lucrare a avut o influență hotărâtoare datorită celor două ediții publicate în Franța (a doua în 1892), unei traduceri în germană făcute de Adolph Jellinek (1844), care a adăugat câteva observații importante, unei versiuni în ebraică datând din 1909 și unei traduceri în engleză, făcută după versiunea germană (1926), publicată în diferite rânduri, chiar și în forme prescurtate. Prezentarea lui Franck a contribuit la cunoașterea Cabalei în Europa modernă mai mult decât oricare dintre lucrările care au precedat studiile lui Scholem. Franck avansa ipoteza că *Zohar*-ul și, în general, ideile din Cabală țin de Antichitatea clasică, ele existând înainte de școala filozofică din Alexandria și de creștinism[60]. Potrivit lui Franck, concepțiile cabalistice mai importante derivaseră din surse caldeene și persane, adică zoroastriene[61] (această afirmație, care are o importanță foarte mare în lucrarea cercetătorului, a fost totuși respinsă în studiile următoare). Franck considera Cabala drept un fenomen

* *Pietism* – mișcare religioasă apărută în Biserica luterană germană, în secolul al XVII-lea, care punea accentul pe necesitatea experienței religioase individuale (n.t.).

iudaic de o importanță extraordinară. Ni se pare indicat să-i cităm cuvintele referitoare la acest subiect:

> Nu putem, cu nici un chip, să considerăm Cabala un fapt izolat, un accident în interiorul iudaismului. Dimpotrivă, ea constituie inima și sufletul lui. În vreme ce Talmudul cuprinde, într-adevăr, tot ce se referă la practică și la îndeplinirea exterioară a Legii, Cabala își rezervă domeniul teoretic și cel al problemelor celor mai importante din teologia naturală și revelată. Mai mult, Cabala avea capacitatea de a suscita venerația oamenilor, dovedind un respect neabătut pentru părerile lor simple și învățându-i să înțeleagă că întreaga lor credință și religie se sprijină pe un mister sublim[62].

Astfel, încă din 1843, într-o lucrare destinată să devină faimoasă, Cabala a fost considerată nu numai un important fenomen religios dezvoltat în sânul iudaismului, ci de-a dreptul „inima și sufletul lui“. Acest diagnostic privind rolul Cabalei este surprinzător de asemănător cu binecunoscuta concepție a lui Scholem referitoare la rolul ei de componentă vitală a iudaismului, de factor care a permis iudaismului să-și prelungească viața organică pe mai multe generații[63]. Doresc să atrag atenția asupra acestui aspect, care era evident pentru evreii europeni din răsărit, contemporani cu Franck, cu scopul de a demonstra că, spre mijlocul secolului al XIX-lea, exista un precedent al evaluării moderne pozitive a Cabalei, prezentată de un cercetător de formație occidentală, așa cum era Scholem[64].

Și Salomon Munk, contemporan și compatriot cu Franck, a manifestat un viu interes pentru doctrinele cabalistice. Mare expert în filozofia ebraică și arabă, el a inclus în cadrul studiului său despre „la philosophie chez les Juifs“ câteva remarci importante despre Cabală, care merită să fie amintite aici[65]. După opinia lui, gânditorii evrei din Alexandria și Palestina au influențat atât neoplatonismul cât și gnosticismul prin combinarea de doctrine orientale și occidentale. Deși Cabala și evreii din Alexandria au fost atrași de speculații cu tendință panteistă, în genere fără legătură cu iudaismul, ei au desfășurat un rol important de mediere între Orient și Occident[66]. Importanța atribuită de Munk

Capitolul 1

OBSERVAȚII PRIVIND ISTORIA STUDIILOR CABALISTICE

> „Micile noastre sisteme își au zilele lor, ba chiar orele lor; pe măsură ce știința progresează, ele trec în istoria eforturilor depuse de pionieri."
>
> ANDREW LANG către GEORGINA MAX MÜLLER, *Life and Letters*, 2, 452.

Scopul acestei scurte treceri în revistă a studiilor iudaice cu privire la Cabală este de a pune în evidență principalele tendințe de abordare critică a acestei învățături mistice[1]. Din acest motiv, nu ne vom opri nici la prezentarea rezultatelor obținute de către cercetători, nici la prezentarea critică a descoperirilor lor. Subiectul central al tratării privește, în schimb, evoluția primelor observații istorice referitoare la Cabală, scrise de necabaliști, și definirea influenței lor asupra considerațiilor critice care au urmat. Lipsa unei tratări exhaustive a evoluției studiilor cabalistice – rămasă încă un *desideratum* – face ca o înțelegere corectă a rezultatelor la care a ajuns critica modernă în ceea ce privește descrierea Cabalei să fie imposibilă. Până în momentul de față, puținele cercetări parțiale în această direcție se datorează în mod esențial lui Gershom Scholem[2].

I. Studiul Cabalei începând cu epoca Renașterii

Primele critici aduse fenomenului cabalistic se întâlnesc în literatura provensală, apărută la puțină vreme după ivirea celor mai vechi documente cabalistice. Meir ben Șimon din Narbona a

existența unei școli neoplatonice iudaice, care a înflorit între secolele al XI-lea și al XII-lea, ai cărei exponenți principali au fost Solomon ibn Gavirol, Bahia ibn Pakuda sau Iosef ibn Țadik[14]; o atare cunoaștere ar putea explica de ce el a plasat apariția *Zohar*-ului la puțină vreme după răspândirea neoplatonismului iudaic.

Un exemplu interesant de folosire a analizei comparative pentru demonstrarea falsului și, implicit, și a caracterului recent al unui presupus document vechi al misticii ebraice, se găsește în afirmația lui Lorenzo Valla, conform căruia lucrările lui Dionisie Aeropagitul au fost greșit atribuite unui contemporan al lui Pavel[15], ele fiind influențate de neoplatonism. Fără îndoială, subtilitatea critică a umaniștilor, cu care Del Medigo a putut intra în contact în timpul cât a predat la Padova și în perioada petrecută la Florența, a contribuit, într-o anume măsură, la descoperirea pe care a făcut-o privind legăturile dintre platonism și Cabală, cât și la datarea *Zohar*-ului ca aparținând unei perioade mai târzii. Înainte de a părăsi acest subiect, trebuie să mai adăugăm că acceptarea orientării platonice a gândirii cabalistice trebuie considerată în contextul unei tendințe tot mai puternice de a interpreta Cabala în registru platonic, o linie urmată de Pico della Mirandola, Iohanan Alemanno și, mai târziu, de Ițhak și Iehuda Abravanel. Acele analogii care l-au făcut pe Del Medigo să postdateze Cabala i-au determinat pe contemporanii lui să o considere ca sursă a platonismului și având, prin urmare, o vechime mult mai mare[16].

Al doilea motiv care a stat la baza criticii aduse Cabalei, în special aceea făcută de Del Medigo, a fost, evident, răspândirea ei în cercurile creștine și folosirea ei cu scopuri de prozelitism de către Pico della Mirandola. Această explicație a fost deja propusă de cercetători și nu necesită nici o aprofundare[17]. Este totuși bine să subliniem – vom mai avea ocazia să discutăm acest subiect – că transformarea Cabalei în problemă sociointelectuală a evreilor a contribuit la examinarea ei mai atentă și, indirect, la o abordare mai critică a învățăturii sale inatacabile.

Lucrarea lui Del Medigo a fost scrisă în 1491, dar a rămas în manuscris până în 1629. Nu s-a păstrat nici o critică amănunțită

a Cabalei care să provină din secolul al XVI-lea. Deși problema vechimii *Zohar*-ului a constituit obiect de studiu pentru Elia (Bahur) Levita și Azaria de' Rossi, chiar dacă într-un mod mai discret, nici o critică sistematică nu a fost adusă Cabalei, înțeleasă ca rezultat al infiltrării unor concepții străine[18]. În urma publicării în 1629 a tratatului *Behinat ha-Dat*, poziția critică a lui Del Medigo a început să exercite o importantă influență asupra primei lucrări dedicate unui atac puternic și amplu împotriva Cabalei. În volumul său intitulat *Ari Nohem*, Iehuda Arie din Modena (Leone din Modena) a elaborat o serie de idei luate din lucrarea lui Del Medigo, în special afirmația că teme platonice au pătruns în Cabală, din care cauză ea poate fi considerată ca provenind din epoca medievală. Într-adevăr, Modena considera Cabala în mod clar drept o alterare a gândirii grecești[19].

Este interesant de remarcat faptul că Modena nu accepta datarea *Zohar*-ului la sfârșitul secolului al XII-lea, așa cum propusese Del Medigo, ci considera întreaga Cabală un fenomen ce s-a produs după Maimonide și care s-a dezvoltat în Spania[20]. Acest diagnostic pus Cabalei, înțeleasă ca o evoluție de elemente postmaimonidice și neoplatonice, era legat, potrivit tot lui Modena, de orientarea anti-Maimonide a doctrinei. Unul dintre motivele criticii aduse de el Cabalei trebuie căutat în voința lui de a combate critica ascuțită la adresa gândirii lui Maimonide, formulată în scrieri cabalistice ca *Sefer haEmunot* a lui Șem țov ibn Șem țov și *Tolaat Iaakov* și *Avodat Hakodeș* aparținând lui Meir ibn Gabay[21]. Este ciudat că Modena nu și-a dezvoltat ulterior teoria potrivit căreia Cabala ar fi apărut în Spania la începutul secolului al XIII-lea, în atmosfera încordată din pricina polemicilor împotriva lui Maimonide[22].

Ca și Del Medigo, Modena mai avea și un alt motiv pentru a-și scrie lucrarea, dincolo de evidenta sa orientare antiplatonică[23]. Mai mult decât în epoca lui Del Medigo, Cabala devenise una dintre forțele proeminente în cercurile intelectuale din Italia de Nord, iar Modena se afla într-o poziție tot mai izolată din pricina situării lui împotriva Cabalei. O rudă a sa, Aaron Berahia din Modena, era un excelent cabalist[24]. Ginerele lui, Iaakov ben Kalominos Segal, pe care Modena îl aprecia cu deosebire, și

eretică a celei dintâi. Teza lui Agrippa, susținută de alte surse creștine din secolul al XVI-lea, a fost adoptată chiar și de Simone Luzzato[45]. După ce a discutat teozofia din Cabală, Luzzato a scris că „Valentinienii, gnosticii și alți eretici din vechime s-au îndepărtat ca niște fii bastarzi de această doctrină, așa cum apare din lectura lui Epifaniu, învățatul grec, sau din lectura lui Ireneu, romanul"[46]. Însemnătatea atribuită de Agrippa aspectelor dăunătoare ale Cabalei este aici înlocuită de considerarea gnosticismului ca fiind o deviere de la vechea învățătură iudaică. Fără să acorde atenție observației făcute de Agrippa[47], cercetătorii moderni ai gnosticismului au recunoscut importanța vechiului misticism iudaic pentru o mai bună înțelegere a gândii gnostice[48]. Numai Adolphe Franck a scris: „Suntem de aceea obligați să admitem că gnosticismul a împrumutat multe elemente, dacă nu chiar din *Zohar*, așa cum îl cunoaștem noi astăzi, cel puțin din tradițiile și teoriile cuprinse în el"[49]. Majoritatea cercetătorilor moderni ai Cabalei a preferat, în schimb, să urmeze direcția opusă. Cabala a fost prezentată în continuare ca o mișcare mistică, influențată de gândirea gnostică în tematicile ei centrale.

Două figuri de prim-plan ale iudaismului din secolul al XVIII-lea, Iaakov Emden și Șlomo Maimon, au contribuit, în diferite moduri, la studiul misticii iudaice. Considerând o atare cercetare ca fiind legată de lupta sa împotriva sabatianismului, Emden a analizat cu scrupulozitate *corpus*-ul scrierilor zoharice, demonstrând existența unui material medieval inclus în vechea carte a *Zohar*-ului atribuită lui Șimon bar Iohai. Este vorba, în primul rând, de o analiză filologică, ale cărei extraordinare rezultate sunt valabile și astăzi[50]. Maimon, admirator entuziast al Cabalei în tinerețea sa, s-a orientat, cu trecerea timpului, tot mai mult spre speculația filozofică. Așadar, mai mult decât de istorie el a fost interesat de Cabală ca fenomen religios[51], apreciind că această doctrină este o știință iudaică specială, care permite pătrunderea simbolică în psihologie, fizică, morală și politică. Pe această bază, el a scris că rezultatul tendinței de a vedea pretutindeni analogii a fost cauza degenerării ei într-o „artă nebună din punct de vedere metodologic" sau într-o „știință sistematică bazată pe metafore goale"[52]. În substanță, Maimon susținea că,

criticat cu asprime atât implicațiile politeiste ale doctrinei cabaliste, prezente în rugăciunile adresate diferitelor manifestări divine, cât și lucrările specifice care cuprindeau ideile din Cabală. În pofida faptului că doctrina Cabalei s-a răspândit treptat ca mișcare religioasă, critica îndreptată împotriva ei s-a atenuat într-un mod destul de ciudat, chiar dacă se pare că, pe vremuri, a existat mai mult material anticabalistic decât cel aflat în documentele ce ne-au rămas[3]. Unele remarci critice pot fi găsite în lucrările cabaliștilor care puneau în discuție diferitele abordări ale Cabalei, deși ei nu atacau doctrina în sine, ci interpretările ei greșite[4]. Cu toate acestea, nu se cunoaște nici o cercetare elaborată și amănunțită a naturii și istoriei acestei mișcări religioase, cel puțin până în epoca Renașterii. Evenimentele cu totul independente care s-au petrecut în cercul de învățați creștini apropiați de familia de Medici din Florența au contribuit la apariția unei atitudini critice față de Cabală și, în consecință, la încercările de a o înțelege cu ajutorul instrumentelor istorico-filologice.

Primul eveniment important a fost traducerea din greacă în latină, aparținând lui Marsilio Ficino, a unui amplu *corpus* de scrieri platonice și neoplatonice. Pentru prima dată, lumea intelectuală din Occident avea posibilitatea să studieze gândirea platonică în formele ei neoplatonice sau ermetice. Elia del Medigo și Iehuda Messer Leon, două importante personalități ale vieții intelectuale ebraice, și chiar creștine, din Italia de Nord, erau filozofi aristotelici[5]. Familiaritatea cu gândirea platonică a permis celor doi învățați să perceapă asemănările dintre platonism, respins de ei ca sistem filozofic, și Cabală, pe care o cunoșteau deja. Messer Leon îi acuza pe cabaliști de a-i atribui lui Dumnezeu realitate corporală, schimbare și pluralitate[6]. Totodată, el demonstra cum conceptele lor erau apropiate de cele platonice, lucru care nu putea să treacă neobservat de către filozofii care făceau parte din acest curent[7]. Mai elaborată și mai puțin aspră era critica lui Elia del Medigo. El descria concepțiile cabaliștilor în următorii termeni: „Ele concordă cu ceea ce au spus filozofii vechi, care au fost complet respinși de către cei care știu. Oricine a remarcat ceea ce au spus filozofii vechi și câțiva dintre plato-

nicieni și ceea ce au spus și aceștia (cabaliștii), și-a dat seama că acesta este adevărul“[8].

Bazându-se pe compararea sistematică a concepțiilor cabalistice cu cele platonice, Del Medigo scrie: „Aceste afirmații sunt foarte departe de cuvintele peripateticienilor și de principiile lor“[9]. „Filozofii“ citați de Messer Leon și „învățații“ menționați de Del Medigo erau filozofi foarte apreciați de tradiția culturală ebraică care continua să urmeze gândirea aristotelică medievală. Recenta posibilitate de a avea acces la concepțiile platonice în versiunea lor latină îi făcea să considere Cabala înrudită cu platonismul și, din acest motiv, o doctrină cu totul neglijabilă. Până la epoca Renașterii, referirile la afinitățile dintre Cabală și acel *corpus* platonic fuseseră apreciate în schimb drept pozitive, în special de către cabaliști[10].

Din punct de vedere aristotelic, această afinitate era înțeleasă în sens peiorativ. Messer Leon nu a tras nici o concluzie istorică din observațiile sale privitoare la asemănarea dintre platonism și Cabală, lucru pe care-l face însă Del Medigo. Deși el nu se referă, în mod explicit, la vreo legătură între raportul platonism-Cabală și afirmația lui că *Zohar*-ul e un fals dintr-o epocă târzie, mie mi se pare că o atare asociație este implicită. Del Medigo operează o distincție clară între „filozofii vechi“ – acei *prisci theologi* din teoria sincretistă a Renașterii – și unii „platonicieni“, termen prin care el înțelege aparent o serie de autori mai târzii, adică, potrivit terminologiei noastre, pe filozofii neoplatonicieni. Dacă Del Medigo cunoștea, într-o oarecare măsură, istoria platonismului târziu[11], trebuia să cunoască și faptul că majoritatea acestor gânditori a trăit după Șimon bar Iohai, care fusese considerat drept autorul *Zohar*-ului. Cum Del Medigo stabilea că analogiile dintre Cabală și gândirea „filozofilor vechi“ și a celor „platonicieni“ erau rezultatul elaborării subiectelor filozofice platonice și vechi[12], făcută de către cabaliști, atunci evoluția Cabalei trebuie să se fi petrecut, cu siguranță, în epoca de după apariția neoplatonismului. Potrivit lui Del Medigo sau surselor sale anonime, dacă într-adevăr le-a avut[13], *Zohar*-ul era cunoscut numai de aproximativ trei sute de ani, adică de la sfârșitul secolului al XII-lea. Este probabil ca Del Medigo să fi avut cunoștință de

eminentul său discipol, Iosef Hamiț, s-au preschimbat, sub ochii lui, în fervenți cabaliști[25]. Această doctrină, o „inovație“ a lumii diasporei, devenea tot mai periculoasă din cauza folosirii ei de către creștini în scopuri de propagandă. De aceea, Modena a combătut pătrunderea gândirii grecești în religia ebraică și, totodată, folosirea Cabalei în propaganda creștină care se dovedea a fi suficient de eficace pentru a-i convinge pe evrei să se convertească, așa încât, în cele din urmă, el a încercat să convingă două persoane foarte apropiate lui să abandoneze interesul pentru Cabală[26]. Tema centrală din *Ari Nohem* o constituia critica adusă de autor *Zohar*-ului. Modena prezintă un document important pentru susținerea opiniei lui Del Medigo, care socotea că datarea *Zohar*-ului ca provenind din epoca medievală este falsă[27]. Modena se referă pe larg și elaborează istoria cercetărilor lui Ițhak din Acra privind legăturile dintre Moșe din León și *Zohar*[28]. De atunci, orice discuție științifică referitoare la istoria Cabalei nu a făcut decât să repete mărturia lui Ițhak din Acra[29].

Simone Luzzato, compatriot și contemporan cu Leone din Modena, a elaborat, în prezentarea făcută de el iudaismului, problematica asemănării dintre Cabală și platonism[30]. În faimosul său *Discorso circa il stato de gl'Hebrei*, el a comparat concepția despre Sefirot din Cabală cu concepții analoge aparținând lui Platon și lui Philon[31], menționând chiar și autori neoplatonici mai târzii, așa-numiții „sirianí“, printre care Plotin, Iamblichus și Porphyrios[32]. Luzzato a atras atenția asupra deosebirilor mai evidente, după părerea lui, dintre ideile platonice și cele neoplatonice și „ideile“ cabalistice, adică faptul că *Sefirot* din Cabală formau o ierarhie ce alcătuia o punte peste abisul dintre spiritual și material, constituind astfel o verigă importantă în „marele lanț al existenței“[33]. Un alt subiect a cărui asemănare cu platonismul a fost subliniată era constituit din teoria din Cabală referitoare la un „spirit“ intermediar, care leagă facultatea intelectuală de funcția fizică a corpului[34], o reminiscență a corpului astral din neoplatonism[35]. Dacă judecăm după modul în care Luzzato și-a formulat teoria despre Cabală, putem socoti că el credea în vechimea ei, deși nu trebuie să-l considerăm nici cabalist și nici adversar al acestei doctrine.

Asemănarea dintre Cabală și gândirea platonică a fost recunoscută, așa cum am remarcat mai sus, atât de autorii medievali cât și de către cei din epoca Renașterii care au fost interesați de Cabală sau de critica ei. Cercetătorii moderni nu au făcut decât să se limiteze la elaborarea, aprofundarea sau explicarea descoperirilor făcute de predecesorii lor. La fel s-a petrecut, probabil, și cu una dintre școlile principale de gândire din antichitate, a cărei influență a fost hotărâtoare pentru Cabală. De aceea, ni se pare necesar să facem o scurtă analiză istorică a originii teoriei potrivit căreia gnosticismul trebuie considerat ca o sursă a ideilor din Cabală.

Primul autor care a remarcat o asemănare specifică între Cabală și concepțiile gnostice pare a fi fost Cornelius Agrippa din Nettesheim[36]. În lucrarea lui, *De incertitudine scientiarum*, el sugerează că superstițiile iudaice din Cabală i-ar fi influențat pe gnostici ca *Ophitae, Gnostici, et Valentiniani haeretici*[*].

Tot în acest context, el mai amintește de folosirea „numerelor și literelor“[37]. E vorba însă de o aluzie foarte vagă și este, mai degrabă, dificil să surprindem semnificația precisă a afirmației sale privind influența dăunătoare a Cabalei asupra diferitelor școli gnostice. Se pare însă că Agrippa ar fi putut să se gândească la asemănări existente între lucrări ca tratatul *Șiur koma* și literatura *Hehalot* legată de acest tratat pe care îl menționase deja în lucrarea sa anterioară, *De Occulta Philosophia*[38], ca și teoria gnostică a lui Marcion, citată de Ireneu, referitoare la importantele dimensiuni ale figurilor divine ale căror descrieri sunt asociate cu numere și litere[39]. Această interpretare îl plasează pe Agrippa la începutul unei serii de cercetători care susține că teoria lui Marcion ar fi fost influențată de vechi curente mistice iudaice legate de *Șiur koma*. Trebuie să includem în seria acestora pe E. Ben Amozeg[40], M. Gaster[41], G. Scholem[42], G.G. Stroumsa[43] și pe mine însumi[44]. După Agrippa, analogia dintre motivele din Cabală și motivele gnostice ar fi o dovadă a potențialului eretic al misticismului iudaic. Ca și contemporanul său evreu mai în vârstă, Del Medigo, Agrippa credea că descoperirea asemănărilor dintre Cabală și un alt sistem speculativ ar fi putut dovedi natura

[*] „Ofiții, gnosticii și ereticii lui Valentin“ (n.t.).

în urma decodificării unor straturi esoterice din doctrină. Din analiza acelor *responsa* aparținând lui David ben Iehuda este posibil să surprindem un nivel doctrinal teozofic și mistic care a scăpat, până în prezent, analizei cercetătorilor[15]. Existența unor niveluri avansate din Cabala extatică, încredințate exclusiv învățăturii orale, apare dintr-o cerere a cabalistului anonim căruia îi este atribuită lucrarea *Șaare țedek*. Adresându-se maestrului său, el îi cere: „În numele cerului, poți oare să-mi dai puterea care să-mi îngăduie să suport această forță ce se naște în inima mea și să fiu influențat de ea?“[16] Consider că descoperirea și analizarea unor schimburi de scrisori și a unor *responsa* cabalistice încă necunoscute va putea să ne ofere un material relevant pentru o mai exactă interpretare științifică a Cabalei. Acestea sunt, în esență, problemele ridicate de texte și de transmiterea lor.

IV. Evaluarea unei abordări metodologice

Orientarea generală istorico-filologică a studiilor a dus la respingerea analizei comparative din mistica iudaică. Axarea interesului pe texte și pe personalități ale Cabalei, și nu pe concepte sau pe sisteme ale doctrinei, decurge din faza inițială a demersului lui Scholem. Datorită vastei sale erudiții într-o mare varietate de culturi religioase, el a preferat, aparent, studiul textelor în locul analizei comparative, hotărâre ușor de înțeles dacă ne gândim la complexitatea fazelor inițiale de structurare a cercetărilor amănunțite în domeniul misticii ebraice. Cercetarea bibliografică, istorică și de text lasă pentru mai târziu o comparație mai elaborată între Cabală și alte sisteme de gândire religioasă, comparație care s-ar fi dovedit expeditivă și prematură. În scrierile lui Scholem găsim numai observații incidentale legate de sursele gnostice, cathare sau creștine. Deși el a remarcat, în mai multe rânduri, influența gnosticismului asupra Cabalei, în nici una din lucrările lui nu apare o analiză mai amplă a interrelației dintre aceste două sisteme.

Aceste forțe mă fac să cred că întemeietorul cercetării cabalistice moderne s-a abținut conștient de la analize premature, lucru

evoluții a misticismului ebraic (sabatianismul) provocasă o reacție violentă, ca aceea a lui Emden, care a precedat-o pe a sa. După aceea, și pozițiile substanțial negative față de Cabală ale lui Heinrich Graetz, Moritz Steinschneider și Solomon Rubin au fost, probabil, provocate de reacția lor față de hasidismul din Europa de răsărit. Mai mult, atitudinea relativ pozitivă față de Cabală, exprimată în lucrările lui Krochmal, Franck, Munk și Ben Amozegh, a constituit punctul de plecare al majorității criticilor aduse Cabalei de către cercetătorii evrei care au trăit în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă tocmai câțiva dintre acești critici au contribuit, într-un mod relevant, la dezvoltarea cercetării în domeniul Cabalei.

Critica lui Scholem adusă evaluării negative a Cabalei, care s-a manifestat în scrierile unor reprezentanți ai școlii *Wissenschaft des Judentums*[76], ca de pildă Steinschneider și Graetz, deși justificată, este, cu toate acestea, parțială. Acești doi importanți cercetători ai iudaismului nu trebuie apreciați numai pentru activitatea lor critică față de Cabală, ci și pentru că au contribuit la punerea bazelor cercetării științifice moderne a Cabalei. Graetz a făcut prima trecere în revistă istorică de proporții a literaturii cabalistice, mai amplă decât cea a lui Landauer, în vreme ce articolele lui Steinschneider dedicate personalităților cabalistice, ca de pildă Așer ben David și Iaakov haKohen, cât și unor lucrări cabalistice precum scrierile lui Abraham Abulafia, trebuie să fie considerate lucrări de pionierat, chiar dacă sunt incomplete. Totuși, în general, atitudinea față de Cabală adoptată de anumiți cercetători evrei din secolul al XIX-lea este mult mai nuanțată decât încearcă Scholem să demonstreze. Nachman Krochmal, Ben Amozegh, Franck, Munk și Jellinek îi reprezintă pe acei cercetători evrei înzestrați cu ceea ce trebuie să considerăm, după părerea mea, atitudinea pozitivă cea mai comună față de Cabală. Departe de a fi influențați în mod negativ în privința Cabalei, unii dintre pionierii studiilor ebraice din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX nu numai că au nutrit interes pentru această doctrină, dar au contribuit, în mare măsură, la punerea bazelor activității de cercetare care a urmat. Din păcate, rezultatele lor rămân adesea ignorate de către cercetătorii contemporani.

părea sigur că el nu a fost clarificat îndestul de cercetarea academică. Să fi avut aceeași părere și față de incapacitatea acestei modalități de abordare pentru a ajunge la nucleul metafizic al Cabalei? Nu rezultă că Scholem ar fi lăsat un răspuns definitiv. Cu toate acestea, el și-a exprimat clar frica de moarte – moartea spirituală – ca rezultat al preocupărilor științifice[83]. Încă de tânăr, Scholem se angajase cu toată seriozitatea în executarea de exerciții practice, bazate pe tehnicile mistice ale lui Abraham Abulafia, așa cum mi-a destăinuit el însuși în cursul unei discuții, amănunt introdus chiar de el, cu puțin înainte de moarte, în versiunea ebraică a autobiografiei sale[84]. Luate în ansamblu, confesiunile lui pot să dezvăluie faptul că el a recunoscut că abordarea științifică își are limitele ei. Depășind aceste limite cu ajutorul unor orientări spirituale, probabil datorită practicării anumitor tipuri de experiență spirituală, cercetătorul poate evita ariditatea omului de știință.

Această concluzie își găsește suport în diferitele afirmații făcute de Scholem, care trebuie însă considerate drept o recomandare timidă și nu o confesiune amănunțită. Dacă vrem, Scholem poate fi considerat un mistic teoretic – sau un mistic în teorie – și, totodată, un teoretician al Cabalei[85]. Folosind expresia „mistic teoretic“ nu înțeleg să fac o judecată negativă sau pozitivă referitoare la poziția sa de teoretician. Interpretări simpliste ale personalității lui reduc gratuit fizionomia sa spirituală la activitatea sa mai cunoscută și mai evidentă, aceea de istoric sau de „istoriosof“, ignorând flagrant afirmațiile sale personale. Dacă Scholem a reușit pe deplin în intenția sa, aceea de istoric al misticismului, în adâncul său se considera mai curând un mistic eșuat care continua să dorească, din răsputeri, experiența mistică[86].

Sunt importante contribuțiile lui Alexander Altmann și cele ale lui Georges Vajda la bibliografia Cabalei și la analiza doctrinelor ei. Deși formația lor intelectuală era independentă de formația lui Scholem, ei au acceptat majoritatea părerilor lui istorice și conceptuale privitoare la Cabală, aducându-și contribuția în special la studiul sintezei dintre filozofie și Cabală[87]. În studiile lor, problematica ridicată de Cabală este introdusă în contextul istoriei gândirii iudeo-arabe. O atare integrare de motive cabalis-

neînsemnat din producția totală. O listă a lucrărilor dispărute în perioada de expulzare a evreilor din Spania și Portugalia, în epoca în care au fost distruse cele mai importante centre cabalistice, ar cuprinde cu greu mai mult de zece titluri. Mai considerabilă este în schimb cantitatea de lucrări cabalistice care nu au fost niciodată încredințate, încă din vremea alcătuirii lor, scrisului. Când încercăm să reconstituim diferitele concepții din diferitele școli cabalistice, trebuie să ne amintim întotdeauna că aceste idei apăreau, de la bun început, cu intenția de a fi împărtășite numai unei elite intelectuale restrânse. Principalul lor mijloc de transmisie era învățătura orală, așa cum mărturisesc, frecvent, chiar cabaliștii. Deși acest fenomen este menționat explicit în numeroase surse cabalistice, cercetarea științifică modernă nu a reușit să extragă implicațiile ce decurg din acest aspect caracteristic al misticii ebraice.

Din acest mod de a vedea Cabala, înțeleasă ca învățătură orală, cel puțin în epoca apariției ei, putem să tragem două concluzii. Prima și cea mai importantă este nevoia de a presupune existența unor faze de transmitere orală care au precedat primele documente scrise ale Cabalei. Afirmații clare ale unor importante personalități care lucrau în vremea cînd se constituia doctrina reprezintă o mărturie de necontestat a existenței unor tradiții esoterice cu multe generații înainte de prima lor redactare scrisă. Într-un document descoperit și publicat de Scholem, Ițhak Orbul, maestrul multora dintre primii cabaliști, scrie că tatăl lui, ca și strămoșii lui, nu voia să încredințeze scrisului subiecte ce țineau de Cabală[10]. La fel, Nahmanide, alt important maestru cabalist, personalitate de frunte a lumii ebraice, sfătuiește pe cel interesat de esoterismul ebraic să studieze această tradiție numai pe baza învățăturii unor maeștri de prestigiu, deoarece o atare doctrină poate fi revelată numai oral[11]. Chiar și maeștrii hasidici așkenazi, printre care și Eleazar din Worms, se referă la o lungă genealogie de strămoși care au transmis secretele rugăciunii. Aceiași învățați hasidici au încredințat, în cele din urmă, aceste tradiții scrisului în împrejurări istorice cu totul speciale[12]. Personajele menționate mai sus, Abraham ben David, tatăl lui Ițhak Orbul, Nahmanide și hasidim-ii așkenazi exemplificau ceea ce reprezintă, după mine,

III. Studiul Cabalei în secolul XX

Către sfârșitul secolului trecut, s-a răspândit în Europa occidentală senzația că, în mod sigur, Cabala avea de revelat mai mult decât ce înțeleseseră cercetătorii anteriori[77]. S-au scris numeroase studii cu subiect cabalistic. În legătură cu aceasta, consider afirmația lui S.A. Hirsch drept reprezentativă pentru acea stare de spirit: „Am părerea fermă că ai noștri cabaliști nu au fost întotdeauna apreciați corect de către scriitorii evrei din vremea noastră. Chestiunea necesită, în ansamblul ei, o analiză minuțioasă, dar nu trebuie să ne facem griji din pricina aceasta. Istoriografia ebraică a apărut relativ recent. Timpul va ști, cu siguranță, să ne arate unde se află adevărul“[78].

Paragraful, scris în 1908, luat dintr-un eseu intitulat *Jewish Mystics: An Appreciation*, ne face să intuim rezultatele relevante obținute de un contemporan mai tânăr al lui Hirsch – Gershom Scholem. Deoarece contribuția lui Scholem este deja bine cunoscută și a fost amplu discutată în numeroase articole recente, mă voi limita aici la o scurtă analiză[79].

Rezultatele extraordinare obținute de Scholem în studiul misticii ebraice pot fi rezumate în patru puncte fundamentale:

1. Scholem a trecut în revistă toate curentele principale din mistica ebraică pe baza unui examen scrupulos al documentelor fundamentale, păstrate în texte manuscrise și tipărite. Scrierile lui cuprind deci prima prezentare de prestigiu a istoriei misticii ebraice în ansamblul ei.

2. Într-o lungă serie de studii, Scholem a pus bazele bibliografiei moderne a Cabalei, întemeind structura pentru descrierile ulterioare ale literaturii cabalistice. Într-o măsură mult mai mare decât ceea ce au făcut Landauer, Steinschneider și Jellinek, Scholem a examinat o uriașă cantitate de material manuscris, lucru care i-a permis să identifice autorii a numeroase lucrări cabalistice.

3. În studirea Cabalei, Scholem a urmat o abordare de tip fenomenologic religios, în mult mai mare măsură decât făcuseră predecesorii sau aveau să intreprindă succesorii lui. El a încercat să descrie această doctrină atât din punct de vedere istoric, cât și

din punct de vedere fenomenologic. Din acest motiv, poate fi considerat întemeietorul fenomenologiei cabalistice. Este totuși semnificativ faptul că majoritatea considerațiilor lui Scholem privind aspectele fenomenologice ale Cabalei au fost scrise într-o perioadă relativ târzie din activitatea lui de cercetare (multe dintre ele au fost prezentate la conferințele anuale de la Ascona). Consider că această orientare fenomenologică târzie provine din nevoia de a prezenta Cabala unui tip special de auditori care frecventau acele simpozioane.

4. Scholem, ca și Franck, considera Cabala drept un aspect vital al religiei iudaice, subliniind caracterul central al tradiției cabalistice pentru o corectă înțelegere a evoluției iudaismului. Importanța pe care Scholem o atribuia pluralismului gândirii ebraice îi permitea să integreze în ea Cabala și consecința ei, sabatianismul. Potrivit lui Scholem, iudaismul e tot ceea ce elaborează o generație determinată de evrei ca fiind propria ei expresie.

Scholem și-a început activitatea de cercetare încercând să descopere substratul metafizic al gândirii cabalistice[80]. Deși nu a admis niciodată fățiș acest lucru, el considera că, la un nivel mai profund, Cabala exprimă o realitate metafizică ce poate fi surprinsă pe baza unei hermeneutici foarte precise, cu ajutorul unor instrumente istorice, filologice și filozofice[81]. Prin decodificarea simbolurilor și discernând liniile de dezvoltare istorică a conceptelor fundamentale, ca și printr-o meticuloasă cercetare biobibliografică, Scholem a încercat să se apropie de „munte“, adică de nucleul unei atari realități. Așa cum mărturisea chiar el, aștepta un semn de la acel nucleu[82]. Nu știu dacă a primit efectiv un semnal de acest fel, cel puțin în scrierile sale nu este posibil să surprinzi prezența sau absența așteptatei solicitări. Ceea ce nu poate fi însă tăgăduit este adânca sa convingere că disciplina Cabalei este o disciplină care cuprinde în sine căutarea Divinului întreprinsă de cabaliști și, probabil, răspunsul lor la ceea ce considerau ei a fi contactul cu Divinul. Este dificil să descriem ce anume credea cu precizie Scholem despre legătura dintre cele două teme: nucleul metafizic al Cabalei și „muntele“, nucleu al realității. Cel puțin în privința acestui din urmă punct, Scholem

mentalitatea conservatoare a rabinismului medieval. Mi se pare puțin probabil ca personalitățile citate să fi formulat idei noi pentru a le prezenta apoi ca fiind semnificația esoterică a iudaismului. Mai mult, același criteriu urmat de ei pentru a încredința scrisului tradiții esoterice mai vechi, fie așkenazi fie provensale, e o dovadă a faptului că textele în chestiune reflectă faze anterioare. În special, trebuie să considerăm că atît fragmentele care au supraviețuit din opera lui Ițhak Orbul, cât și producția unora din contemporanii lui, printre care Eleazar din Wors, constituie sisteme elaborate de gîndire mistică; oricît de dificilă ne apare interpretarea lor, aceste scrieri demonstrează o optică impresionantă și nu niște observații sau intuiții limitate. Totalitatea acestor prime documente mistice reflectă deci niște faze de dezvoltare precedente, care scapă documentației istorice[13].

Este necesar să notăm că această precizare nu trebuie înțeleasă ca o afirmație cu privire la vechimea Cabalei. Nu vreau să merg mai departe cu această chestiune complexă și complicată; țin însă să subliniez că tradiția Cabalei poate fi considerată, pe bună dreptate, rezultatul unor evoluții religioase determinate, fapt care nu înseamnă însă că ea s-a format în totalitate în perioadele precedente.

Importanța tradiției orale nu a fost diminuată decisiv de apariția primelor scrieri cabalistice. Dovada acestei afirmații este ușor de verificat în numeroase texte sau prin analiza tehnicilor de compunere a primelor documente cabalistice. În acest context, voi da numai cîteva exemple. Am menționat deja afirmațiile lui Ițhak Orbul și ale lui Nahmanide, referitoare la acest subiect. Trebuie să notăm și faptul că unele idei cabalistice erau transmise oral chiar și cabaliștilor și numai după ce aceștia împliniseră patruzeci de ani. La începutul secolului al XIV-lea, un cabalist de importanța lui Șem țov ibn Gaon era deja dispus să compună un comentariu suplimentar în care să explice aluziile lui Nahmanide la anumite secrete cabalistice; și totuși, el a repetat, în mai multe rânduri, că există subiecte care nu pot fi revelate. În răspunsul la scrisoarea unuia dintre elevii săi care îi cerea explicații cu privire la un subiect cabalistic precis, Șem țov i-a scris că nu i-a revelat subiectul în timpul lecțiilor sale, deoarece studentul nu împlinise încă patruzeci de ani. Acum, că depășise această vârstă, elevul se afla departe, iar subiectul nu-i putea fi comunicat prin scris[14].

Putem așadar să ne dăm seama că, la o distanță de mai bine de o sută cincizeci de ani de la apariția Cabalei istorice, unele dintre aspectele ei rămâneau încă necunoscute chiar și cabaliștilor relativ maturi.

Acest exemplu reprezintă o demonstrație clară a necesității de a face o deosebire atentă între ceea ce maeștrii cabaliști înțelegeau prin Cabală și, în consecință, revelau numai fragmentar, și ceea ce învățăceii lor, care considerau această disciplină ca fiind revelată în documente scrise, credeau că ar fi fost Cabala. Este logic să presupunem că subiectele din Cabală, ținute ascunse chiar și pentru cabaliștii mai tineri, aveau o importanță de prim rang. Din acest motiv, dacă nu încercăm să dăm la iveală problemele secrete ale cabaliștilor și să le decodăm, concepția noastră despre Cabală poate fi, cel puțin într-o anumită măsură, eronată. După aprecierea mea, conștiința acestei necesități metodologice este total absentă din cercetarea modernă a Cabelei. Mistica ebraică este, în general, descrisă și analizată plecând de la ipoteza implicită că toate concepțiile cabalistice principale sunt indicate și exprimate, cu evidență, în documente.

O altă importantă indicație privind rolul central al tradiției orale este constituită din scrisori și din *responsa** cabalistice, care permit o mai atentă interpretare a acestei doctrine. Scurtele comentarii din epistolele lui Ițhak Orbul adresate lui Iona Gerondi și lui Nahmanide, din scrisorile lui Abraham Abulafia și mai ales din *responsa* lui David ben Iehuda heHasid adresate învățăceilor săi conțin o varietate de tematici de o remarcabilă pondere, unele dintre ele nefiind cunoscute din alte surse. Cel puțin în cazul lui David, discutarea unor subiecte în *responsa* adresate elevilor săi și nu unui public larg oferă indicații clare pentru înțelegerea doctrinelor lui esoterice. Alți maeștri cabaliști, printre care Șelomo ibn Adret, care nu și-au încredințat concepțiile scrisului, au fost frecvent citați de discipolii lor, dovadă evidentă a importanței învățăturii orale în tradiția cabalistică.

În această fază a cercetării, este greu de apreciat măsura în care interpretarea dată de noi Cabalei ar putea să schimbe ceva,

* Decizie scrisă, provenind de la o autoritate rabinică, drept răspuns la o problemă care i-a fost supusă (n.t.).

tice și de speculație filozofică este caracteristică pentru activitatea lor de cercetare[88]. Altmann a mai contribuit și la investigarea legăturilor dintre materialul vechi iudaic și cel gnostic, ca și la studierea legăturii dintre Cabală și gândirea postmedievală, atât cea din epoca Renașterii cât și din epoca modernă[89]. Unii cercetători mai tineri, printre care doresc să-i menționez pe Sarah Heller-Willensky și pe David Blumenthal, au continuat studiile referitoare la sinteza filozofico-cabalistică[90].

Importanța platonismului pentru gândirea iudaică în general a fost pusă în evidență în studiile lui Ytzhak Baer despre iudaismul din timpul celui de al doilea Templu. Baer asocia numeroase concepții semnificative din iudaismul vechi cu influența gândirii lui Platon asupra lui Philon din Alexandria și asupra filozofiei maeștrilor din Palestina[91]. Astfel a fost dovedit substratul platonic din mistica ebraică. În câteva note la studiile sale, Baer se referă la formulări cabalistice care reflectă influența acestor mai vechi tradiții iudaice[92]. Până în prezent, propunerile lui Baer nu au fost însă acceptate de către cercetători. Ele au fost chiar ignorate în mod deliberat în lucrările lui Scholem sau ale lui E.E. Urbach care discută tematici analoge. Cu toate acestea, Baer are meritul de a fi oferit implicit o interpretare alternativă la evoluția misticii iudaice, înțeleasă ca fenomen dezvoltat în mod organic din Antichitate și până în Evul Mediu. În pofida unor imperfecțiuni, ca de pildă excesiva importanță atribuită unor elemene străine – mai ales grecești – în formarea gândirii ebraice în general și a misticismului în special, abordarea făcută de Baer reprezintă unica tentativă de a urma o orientare diferită de cea a lui Scholem. Această particularitate merită o atenție specială, din moment ce ea se detașează în net contrast cu tendința fundamental conformistă caracteristică cercetării științifice din domeniul Cabalei, cristalizată în adeziunea la teoriile lui Scholem privind evoluția misticismului iudaic.

Această sumară trecere în revistă a studiilor ebraice occidentale cu privire la Cabală revelă interesul constant pentru raportul Cabală-filozofie. Potrivit lui Franck, Cabala constituie „la philosophie religieuse“ a evreilor. După Munk, ea reprezintă o ramificație a speculațiilor Școlii din Alexandria. Pentru Krochmal, Cabala trebuie apreciată în legătura ei cu facultatea imaginativă,

teoretică, total străină de Cabală, cel puțin până la jumătatea secolului al XIII-lea“[111]. Aceste afirmații ferme ale celui mai prestigios cercetător al hasidismului așkenaz rămân, până în momentul actual, *le dernier cri* în problema influenței gândirii hasidice asupra Cabalei timpurii. Mi se pare că întreaga problematică trebuie să fie din nou abordată pe baza unor motive „gnostice“ suplimentare, prezente în textele hasidice. La aceasta se adaugă mărturiile lui Iaakov ben Șeșet și ale lui Nahmanide, în care apar elemente derivate din hasidismul așkenază, simptom al influenței deosebite, exercitată de teologia așkenaz asupra primilor cabaliști[112]. Așa cum vom avea ocazia să remarcăm mai jos, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, anumite tehnici mistice au pătruns pe diferite căi în Cabala spaniolă[113].

Dezvoltarea în Orient a unui centru de mistică iudaică bazată pe elemente sufite nu a avut nici o influență asupra Cabalei europene, până la sfârșitul secolului al XIII-lea[114]. Maeștrii hasidici sufiți ca Abraham ben Moșe Maimonide și discipolii lui nu au folosit din Cabală nici elemente teozofice, nici extatice. Totuși, încă din ultimele decenii ale secolului al XIII-lea, probabil în Galilea, Cabala extatică a lui Abraham Abulafia s-a contopit cu elemente sufite[115]. Este posibil ca această sinteză să fi fost înlesnită de existența prealabilă a unor motive sufite în hasidismul iudaic oriental din secolul al XIII-lea, deși nu avem nici o dovadă evidentă cu privire la rolul de mediator exercitat de această literatură mistică iudaică, scrisă în limba arabă, în infiltrarea sufismului în Cabală. Putem presupune, pe bună dreptate, că unii cercetători evrei din Galilea au introdus concepte și practici sufite, derivându-le direct din sufismul islamic, în epoca de înflorire a acestuia la Damasc. Influența probabilă a hasidismului sufit asupra Cabalei din epoca posterioară constituie și astăzi un subiect de cercetare[116]. S. Pines a reconstituit de curând influența unor doctrine ismailite asupra Cabalei. În acest fel, savantul a arătat viitorilor cercetători o direcție de investigat promițătoare[117].

Vreme îndelungată a fost neglijată și legătura dintre Cabală și unele tipuri clasice ale literaturii ebraice ca *Midraș* și *Halaha*. Această lacună este acoperită parțial de recentul și remarcabilul studiu de pionierat al lui Jacob Katz, privind legăturile dintre Cabală și *Halaha*[118].

Capitolul 2
OBSERVAȚII METODOLOGICE

Datorită lucrărilor lui Gershom Scholem și importantelor contribuții ale contemporanilor lui, studiile cabalistice au ajuns la un înalt grad de respectabilitate academică. Cu toate acestea, Cabala nu se bucură încă de aceeași considerație ca misticismul islamic, hindus sau budist. Numai rareori sunt menționate, în cadrul studiilor comparatiste, concepte sau idei cabalistice, dar chiar și atunci discuțiile științifice se bazează aproape invariabil pe material de mâna a doua: lucrările lui Scholem sau, mult mai sporadic, texte traduse[1]. Ceea ce constituie inconvenientul real al acestei situații nu este atât sărăcia referirilor la misticismul iudaic, cât felul în care sunt folosite aceste referiri chiar de către cercetători serioși. În mai bine de un caz, ebraiști sau cercetători din domeniul religiilor comparate au atribuit părerilor lui Scholem o valoare egală cu valoarea Cabalei. Obișnuita prudență din cercetarea științifică este așadar complet absentă. Mult mai răspândită este, încă, incapacitatea de a face o deosebire între materialul autentic și părerile specialiștilor privind conținutul acestui material. Mai mult decât în alte discipline, ne găsim în fața unor referiri bazate, în mod exclusiv, pe afirmațiile personale ale unui singur specialist – Scholem. Preluarea în bloc a pozițiilor acestuia prezintă multe aspecte problematice, o analiză a cauzelor acestei preluări poate fi însă folositoare.

uitate pe care am propus-o. Chiar și o nouă lectură a textelor studiate de Scholem ne poate duce la descoperiri neașteptate și interesante. Manuscrise descoperite de curând pot să reprezinte variante mai bune, care să schimbe sensibil concluziile bazate pe versiuni mai puțin importante. Mai mult, studierea *contextului* unora dintre citatele folosite de Scholem poate să determine uneori interpretări diferite.

II. Materialul pierdut

Oricum, problemele care decurg din literatura legată de Cabală depășesc dificultățile ridicate de volumul ei. Chiar totalitatea lucrărilor tipărite și a manuscriselor, în pofida numărului lor uriaș, poate cu greu să cuprindă tradiția doctrinală cabalistică în totalitatea ei, și aceasta pentru cel puțin două motive. Cel mai evident, chiar dacă de mai mică importanță, este pierderea, în parte provocată de vicisitudinile istoriei evreilor, a multor lucrări interesante compuse de cabaliști iluștri. Pogromurile și expulzările nu au contribuit, bineînțeles, la conservarea unor manuscrise unice. Aceasta pare să fi fost soarta unor lucrări ca de pildă scrierile lui Moșe din Burgos, Moșe din León[4], Ițhak din Acra[5] și Abraham ben Eliezer haLevi[6].

Al doilea motiv important al dispariției unor lucrări cabalistice o constituie auocenzura impusă scrierilor lor chiar de către cabaliști. Pierderea lucrărilor profetice ale lui Abraham Abulafia[7], natura fragmentară a secțiunilor care au supraviețuit din *Sefer haMeșiv*[8] și reducerea revelațiilor maghidice ale lui Iosef Karo la a cincizecea parte din original[9] constituie dovezi suficiente ale tendinței de a suprima anumite aspecte ale misticii iudaice. Supraviețuirea unor manuscrise unice în ținuturi străine de universul ebraic, ca Dublin, Palo Alto și Melbourne, dovedește destinul incert al acestor lucrări.

III. Problema tradiției orale

În comparație cu numărul de scrieri cabalistice ajunse în posesia noastră, textele pierdute nu reprezintă decât un procent

inferioară celei intelectuale (și în acest caz referirea implicită la filozofie este evidentă). Până și Ben Amozegh, gânditorul din secolul al XIX-lea care mai mult decât oricare altul a dovedit admirație și atracție pentru Cabală, a comparat-o adesea cu gândirea neoplatonică. În orientările acestor cercetători se surprinde, *mutatis mutandis,* ecoul efortului de a transforma Cabala în filozofie, întreprins în epoca Renașterii, dându-ne posibilitatea să sesizăm influența neoplatonismului exercitată asupra criticii aduse Cabalei. Ca și gânditorii din Renaștere, și cercetătorii din secolul trecut, menționați mai sus, au dat prioritate aspectelor speculative ale acestui tip de misticism, neglijând adesea total aspectele lui mai practice și experimentale. Cabala a fost considerată o specie deosebită de cunoaștere esoterică, o „gnoză“ iudaică, și nu un *corpus* bine definit de texte mistice. Această rezervă a fost în parte acceptată de acei cercetători moderni, incluzându-l și pe Scholem, care au privilegiat importanța aspectului speculativ în detrimentul celui mistic. Simbolismul cabalistic a fost înțeles ca un mod de a pătrunde în texte și de a înțelege structura divină, și nu o cale de urmat pentru a experimenta textele revelate de către Divin. Potrivit cercetătorilor menționați, Cabala nu trebuie să fie considerată un fenomen religios care utilizează o terminologie filozofică pentru a exprima păreri idiosincratice, ci mai degrabă o filozofie care păstrează alte tipuri de speculație, exprimate însă în termeni neobișnuiți. În sfârșit, a fost subevaluat, când nu a fost de-a dreptul ignorat, aspectul central al discuției cu privire la porunci și la modul specific de a le duce la îndeplinire. Această tendință poate fi cu ușurință înțeleasă pe fundalul mutațiilor religioase ce s-au petrecut în iudaismul occiental începând cu secolul trecut[93].

În analiza mea descriptivă privind evoluția părerilor diferiților cercetători ai Cabalei începând cu epoca Renașterii, am axat discuția cu precădere pe afinitățile și analogiile dintre filozofie și Cabală și dintre gnosticism și Cabală. În această fază a studiului nostru, mi se par necesare câteva scurte considerații cu privire la legătura dintre Cabală și alte două mișcări mistice iudaice care s-au manifestat în aceeași epocă.

În termeni generali, istoria Cabalei este, de obicei, împărțită în două faze principale: Cabala spaniolă, care cuprinde perioada

de la începutul secolului al XIII-lea până în anul 1492, data expulzării evreilor din Spania, și Cabala din Safed, care a înflorit la mijlocul secolului al XVI-lea. Principalele sisteme cabalistice și-au avut originea în unul din cele două centre menționate, și de la ele s-au răspândit în toată lumea ebraică. Cu toate acestea, există cel puțin încă două arii care au introdus în vastul fluviu al tradiției doctrinale cabalistice tradițiile și conceptele lor esoterice, cât și autoritatea maeștrilor lor spirituali. Mă refer la hasidismul așkenaz din provinciile franco-germane, dezvoltat între secolele al XII-lea și al XIII-lea, și la hasidismul care a înflorit în Orient (Egipt, țara Israelului și ariile înconjurătoare) de la începutul secolului al XIII-lea. Textele mistice produse în aceste regiuni au fost studiate separat, dar impactul ideilor transmise sau apărute acolo asupra istoriei Cabalei nu a fost încă suficient cântărit.

Numeroase sunt studiile dedicate, în cursul secolului al XIX-lea, hasidismului așkenaz. Mai aproape de noi, Abraham Epstein[94], Yekutiel Kamelhar[95], Ytzhak Baer[96], Gershom Scholem[97], Joseph Dan[98], Georges Vajda[99], E.E. Urbach[100], Hayim Soloveicic[101], Ivan Marcus[102] și Abraham Grossman[103] au obținut rezultate remarcabile în intenția lor de a clarifica multe chestiuni bibliografice, conceptuale și sociale legate de acest *corpus* al literaturii mistice. Publicarea unor texte importante, sub îngrijirea lui Dan[104] și Vajda[105], a contribuit la o mai bună cunoaștere a acestui sector al misticii iudaice de către cercetătorii contemporani. Problematicile apărute din contactul Cabalei cu hasidismul așkenaz au fost tratate numai superficial – majoritatea contribuțiilor pe această temă vizează influența Cabalei asupra maeștrilor hasidici[106]. Scholem a demonstrat că *Sefer haBahir* a fost dusă în Provence de către așkenazi[107]. După părerea lui, unele motive teozofice atestate într-o lucrare a lui Eleazar din Worms[108] au o proveniență analogă. Dan a întreprins o analiză mai amănunțită a acestor elemente[109], încheindu-și studiul cu următoarea afirmație: „Se pare că putem susține că hasidismul așkenaz nu a cunoscut Cabala pe care o cunoșteau însă înțelepții provensali, și chiar dacă ar fi avut la dispoziție surse cvasicabalistice sau protocabalistice, elementul cabalistic gnostic le era necunoscut“[110]. De aceea, conchide el, trebuie să considerăm „hasidismul așkenaz ca o mișcare

I. Dificultăți cantitative

În primul rând, un fapt care trece de obicei neobservat îl constituie volumul uriaș de texte cabalistice. Până în prezent, nu există o evidență bibliografică exhaustivă a acestui *corpus* literar. Ne găsim într-o mare confuzie în privința miilor de lucrări și fragmente cabalistice, în majoritatea lor încă în manuscris, în mare parte anonime și încă neidentificate. Mai mult, este regretabilă absența unui repertoriu cu numele cabaliștilor. Strădaniile lui Scholem de a cerceta această producție literară au fost extraordinare. Încă din anii 30, a colindat neobosit prin bibliotecile din întreaga Europă. Pe baza cercetărilor sale, Scholem a publicat câteva studii bibliografice importante. Unul din ele, scris în 1933, examinează producția legată de interpretarea schemei celor zece Sefirot și cuprinde, numai el, o sută treizeci de lucrări, în cea mai mare parte a lor anonime și păstrate numai în manuscris[2].

În al doilea rând, dificultățile care decurg chiar dintr-o perfectă cunoaștere a acestui uriaș *corpus* de scrieri sunt numeroase. Mă voi limita numai la examinarea celor mai evidente. În primul rând, selecția cărților alese pentru descrierea bibliografică și pentru a fi folosite în analiza fenomenologică a influențat, în mod hotărâtor, imaginea dată domeniului. Eforturile concentrate pe un sector determinat dădeau imediat un deosebit relief unui anume personaj sau unei anumite școli. De aceea, o analiză echilibrată în acest stadiu incipient al cercetării cabalistice este pur și simplu utopică. Să vedem câteva exemple. Scholem și-a petrecut mulți ani ca să culeagă dovezi cu privire la diferitele faze ale mișcării sabatiene, acordând importanță oricărui amănunt istoric din viața lui Sabbatai Țvi și a lui Nathan din Gaza, în vreme ce, în net contrast, opere capitale ale unor personalități ilustre ale misticii ca Moșe Haim Luzzato și Nahman din Brațlav sunt menționate foarte rar. Un alt exemplu. Scholem era foarte interesat de Abraham Abulafia și de lucrările acestuia, în asemenea măsură încât a dedicat celebrului cabalist un întreg capitol din lucrarea sa *Marile curente ale misticii ebraice*, cât și diferite conferințe în ebraică, difuzate prin copii litografiate. Dar într-o serie de studii cu subiect cabalistic, pentru care gândirea lui Abulafia avea mare importanță, acesta nu este menționat defel. Tot așa, contribuțiile lui Scholem cu privire la semnificația Torei și hermeneutica din

Cabală omit unele idei care se găsesc în lucrările lui Abulafia și care sunt indispensabile pentru o descriere exhaustivă a subiectului[3]. Același lucru se poate spune despre studiile lui Scholem cu privire la *devekut,* așa cum vom putea remarca în capitolul patru. Când cantitatea de material este prea mare, uriașă chiar, și, în pofida ei, cercetătorul încearcă s-o organizeze într-o ordine exhaustivă, se poate întâmpla ca un atare efort să fie blocat de factori tehnici – de pildă, se ajunge mai ușor la lucrări tipărite decât la manuscrise – sau de ipoteze conceptuale privind importanța unui anume personaj, școală sau text. Aș vrea să atrag atenția asupra faptului că, în stadiul actual al cercetării, o descriere adecvată și imparțială a doctrinei din Cabală este imposibilă. Această carență derivă din însăși natura materialului.

Faptul că Scholem nu a scris o istorie a misticii ebraice, ci s-a limitat să-i descrie principalele curente și școli, dovedește singur conștiința savantului de a nu fi pregătit să atace un proiect de o atare importanță, dată fiind uriașa cantitate de tratate cabalistice, niciodată analizate științific, și permanenta sursă de confuzie reprezentată de materialul rămas și acum în manuscris. Este evident că și încercarea mea de a trece în revistă conceptele principale din Cabală poate fi acuzată de aceleași lacune. Am întreprins însă acest studiu cu scopul de a oferi câteva intuiții rezultate fie din cercetările mele personale asupra textelor cabalistice inaccesibile lui Scholem (unele lucrări au fost descoperite numai după sfârșitul anilor 60), fie din intenția mea de a pune în evidență anumite documente tratate numai în fugă de către cercetător. De notat faptul că un număr considerabil de citate aflate în secțiunile acestei lucrări sunt luate din surse manuscrise, ceea ce pune în evidență necesitatea de a urma directivele indicate de Scholem. Înainte de a începe o discuție cu un caracter mai general despre natura Cabalei, va trebui să supunem întreg materialul aflat în posesia noastră unei studieri atente. Necesitatea de a spori cantitatea de documente cabalistice ce pot fi folosite ca materie primă pentru abordări integrative pare a constitui un imperativ, adesea nesocotit încă din epoca publicării studiilor fundamentale ale lui Scholem.

Explorarea materialului nou nu reprezintă însă unicul și nici cel mai important obiectiv din recuperarea lucrărilor în manuscris

Capitolul 3

TIPOLOGIA LUI *DEVEKUT* ÎN MISTICA IUDAICĂ

Dacă misticismul este chintesența religiei, chintesența misticismului este unirea cu Dumnezeu. Intensificarea vieții religioase care caracterizează cele mai multe forme de misticism culminează, uneori, cu experiențe paranormale, a căror expresie literară apare în descrieri de unire cu entități supramundane și, uneori, în cele din urmă, cu însuși Dumnezeu. Fără să luăm o poziție în disputa despre natura finală a experienței mistice ca atare, o analiză a expresiei sale prin scrieri revelă mai curând forme de articulare semantică destul de limitate: un limbaj erotic bogat în imagini, propoziții noetice* și fraze despre unirea mistică alcătuiesc materia principală a acestor descrieri, bazate pe o terminologie filozofică sau religioasă convențională care încearcă să transmită o experiență depășind stările obișnuite de conștiință.

Ipoteza, implicită sau explicită, că documentele în chestiune descriu experiențe de acest tip este acceptată, în general, atât de către mistici, cât și de specialiștii în misticism. Cu toate acestea, cei din urmă nu au acordat suficientă atenție implicațiilor unei asemenea teorii pentru studierea experienței mistice. Altminteri,

* Din gr. *noeo*, a gândi, a se gândi, a medita (n.t.).

care s-a transformat cu trecerea timpului în ideologie tacită. Pentru majoritatea studenților și discipolilor lui, importanța inițială acordată de Scholem studiului pe text s-a transformat într-o ideologie pasivă a textologiei[17]. Chiar în faza de început a studiilor istorice și de text, abordarea lui Scholem nu a fost îmbogățită cu noi perspective de cercetare[18]. În pofida numărului mare de studii despre Cabală, publicate începând cu sfârșitul anilor 40 în special în ebraică, numele lui Mircea Eliade sau al lui R.C. Zaehner, ca să nu-i mai menționez pe Claude Lévi-Strauss, Gerardus van der Leeuw, Victor Turner și Paul Ricoeur, au fost complet ignorate. Cu totul întâmplător, au fost citate numai câteva personalități ilustre de cercetători ai gândirii mistice ca Ernst Cassirer sau Evelyn Underhill. De notat faptul că aceste observații se referă la abordarea unilaterală a textelor bazate pe concepte mitice sau mistice, fără a se ține seama de principalele evoluții ale cercetării recente privind mitul, simbolismul sau mistica. Din această limită metodologică decurge surprinzătoarea absență de teorii inovatoare cu privire la misticismul ebraic care să difere, într-o oarecare măsură, de teoriile lui Scholem. Părerile acestuia au fost reluate de nenumărate ori, fără însă o încercare efectivă de a ajunge la noi perspective teoretice care să derive din evoluțiile contemporane ale cercetării moderne în domeniul religiilor comparate[19].

Vreau să subliniez că mă interesează mai mult un studiu de text serios decât o analiză comparată inadecvată. Totuși limitele unei utilizări exclusive a criticii de text, în cazul literaturii mistice, ar trebui să fie evidente de la sine. Pe de altă parte, și combinația simplistă a unor tipuri de studii comparate cu textologia trebuie să fie considerată dăunătoare. Să luăm ca exemplu lucrările lui Eliade cu caracter comparativ. Generalizările caracteristice pentru această ultimă fază a cercetării sale pot fi rareori susținute de text. Tentativele de amalgamare făcute de Eliade pentru a da la iveală schemele religiilor pot fi comparate numai cu acelea întreprinse de Jung, care voia să descopere arhetipurile psihicului uman; perspectivele lor au un evident caracter platonizant și constituie abordări hermeneutice, cu totul reducționiste, ale varietății de experiențe și concepte religioase. Aplicarea mecanică a rezultatelor acestui tip de cercetare la materialul din Cabală poate numai

Această afirmație mi se pare echivocă, deși nu e lipsită de un sâmbure de adevăr. O experiență întreprinsă de un anume individ poate fi cu totul personală, așa încât folosirea impresiilor și senzațiilor lui în scopul de a le înțelege mai bine și de a le exprima pe acelea aparținând unui alt individ se poate dovedi, concomitent, eronată și folositoare. Cu toate acestea, cunoașterea directă atinsă de cabaliștii care studiază și trăiesc în acord cu exigențele din Cabală poate să îmbogățească concepția științifică despre esența Cabalei. Contactul direct cu acei cabaliști care nu numai că studiază, dar și respectă regulile Cabalei poate duce la o îmbogățire a înțelegerii cercetătorului a ceea ce este Cabala. În mod ciudat, aceste contacte nu sunt considerate productive în lumea științifică, în pofida faptului că cercurile cabalistice din Ierusalim și Benai Barak sunt foarte aproape de centrele academice de studiere a Cabalei, întreaga cercetare din domeniul Cabalei fiind axată exclusiv pe textele scrise. Din acest motiv, nu există nici o analiză de ansamblu, adusă la zi, a gândirii cabalistice contemporane. A trecut mai bine de un secol de când etnologii au început să înțeleagă importanța culegerii de date și a studierii contactelor cu cele mai îndepărtate triburi pentru studiile lor descriptive. Au trecut două decenii de la apariția studiului psiho-fiziologic al experiențelor mistice. Cu toate acestea, chiar și acum, cercetătorii din domeniul misticii iudaice lucrează exclusiv pe baza textelor, fără să-și dea măcar seama de necesitatea de a avea un contact direct cu cei care le sunt atât de aproape – cabaliștii.

A stabili un contact între lumea științifică și cabaliști implică dificultăți diferite de acelea cu care se confruntă etnologii în contactul lor cu membrii unor culturi primitive. Însă, pe lângă aspectele negative apar și numeroase avantaje. Cercetătorul și cabalistul au în comun o cantitate considerabilă de cunoștințe privind subiecte religioase esoterice. Vorbesc aceeași limbă (sau aceleași limbi – mă refer la răspândirea idișului printre cercetătorii hasidismului). Amândouă categoriile au studiat deja o cantitate determinată de texte literare esoterice. Există însă câteva obstacole, ce nu pot fi ușor trecute, uneori fiind de-a dreptul de neînvins. Cabalistul este, de la bun început, suspicios față de „monstruozitatea“ ciudată pe care o întâlnește. O persoană

înțelegere a semnificației lor sau a structurilor în care acestea au fost încorporate. În ansamblul ei, Cabala teozofică este o expunere sistematică a unei concepții cosmice care depășește tratarea fragmentară a unor argumente teologice, proprie Talmudului, Midrașului sau literaturii gnostice. Dacă în Cabală s-a păstrat un material legat din punct de vedere istoric de vechi concepții ebraice a căror urmă se regăsește încă în literatura veche, este tot atât de plauzibil ca literatura cabalistică de la începuturi să păstreze un material vechi care nu se mai regăsește în alte surse literare. E vorba numai de o ipoteză, care nu poate fi însă respinsă fără o cercetare mai profundă.

Pe baza unei serii de studii publicate în ultimii ani, doresc să propun ceea ce definesc eu drept o abordare reconstitutivă și care poate fi înțeleasă ca o încercare de a folosi structuri conceptuale mai elaborate din Cabală, cu scopul de a examina diferitele motive de origine veche și de a le organiza în structuri coerente[38]. O astfel de abordare se sprijină pe ipoteza că în Cabala medievală nu au pătruns numai motive vechi, fără nici o legătură aparentă cu această doctrină, dar și structuri mai complexe care nu s-au păstrat în alte texte. Materialul cabalistic poate fi folosit pentru a contribui la o înțelegere mai bună a motivelor specifice, cât și pentru a alcătui structuri mai ample care să permită o mai profundă cunoaștere a misticii vechi; desigur, analiza unui asemenea material este, fără îndoială, mai complicată și trebuie întreprinsă numai cu mare prudență. O examinare circumspectă și meticuloasă a materialului cabalistic și a tradiției precabalistice ne poate duce la rezultate semnificative. Presupunând în schimb că vechii mistici evrei care au influențat într-o oarecare măsură gnosticismul erau în posesia unei concepții mai complexe despre realitatea divină și despre tradiția iudaică, nu vom putea întâlni în textele vechi, decât rareori, discuții mai elaborate pe acest subiect. Consider că în Cabală s-au menținut probabil câteva vechi structuri conceptuale în măsură să ofere o viziune mai omogenă despre motive și texte care altfel ar fi putut apărea ca lipsite de legătură între ele, iar uneori de-a dreptul de neînțeles. Abordarea reconstitutivă privește, în primul rând, textele existente înainte de Cabală, înțelegerea lor putând fi elaborată prin aplicarea unei structuri conceptuale, până astăzi

să întunece înțelegerea lor adecvată. Numai un efort susținut de a opera în deplină cunoștință de posibilitățile inerente diferitelor domenii ale cercetării religioase moderne poate – sper eu – să fertilizeze o metodă de analiză conceptuală aridă, aplicată Cabalei în ultimele decenii. Și dimpotrivă, o combinare echilibrată a analizei de text și a analizei comparate va contribui la o mai bună formulare a naturii specifice anumitor concepții din Cabală. Analiza comparată, cel puțin după criteriile folosite de Eliade, tinde să ignore caracteristicile proprii tipurilor particulare de structuri religioase; printr-un examen textual riguros se pot reliefa trăsăturile unui fenomen mistic determinat, iar unicitatea lui, acolo unde ea există, poate fi evidențiată adecvat prin compararea lui cu fenomene analoge.

Rezerva cercetătorilor de a utiliza concepte și noțiuni obișnuite în cadrul studiilor comparate și fenomenologice de religie a făcut dificil demersul de a include studiile privind Cabala într-o discuție mai amplă despre misticism. De exemplu, în studiile lui Joachim Wach, R.C. Zaehner, W.T. Stace, Frits Staal, Cabala este rar menționată. Mai mult, structura gândirii ei a fost numai relativ examinată în forma sa conceptuală, cu ajutorul unei analize care ar putea să se dovedească însă profitabilă pentru cercetarea modernă aplicată la religii, în general, și la mistică, în particular. Mai mult decât oricare altă afirmație a lui Scholem, aserțiunea lui că *unio mystica* este absentă din misticismul iudaic poate fi regăsită în opera cercetătorilor fenomenului mistic[20].

Această din urmă observație arată posibilitatea sau probabilitatea de a considera efectiv Cabala un gen de misticism practic-experimental, mai mult decât o teorie speculativă. Lucru de înțeles, dat fiind că ea cuprindea concepții mistice despre ființă și încerca, totodată, să le modifice. Un cercetător care se apropie de literatura cabalistică numai din punctul de vedere al criticii de text (care reprezintă singura metodologie utilizată de cercetarea actuală) este incapabil să fie sensibil la aspectele vitale ale fenomenelor cabalistice. Am vorbit deja în altă parte despre posibilele contribuții aduse de comparativism la o cunoaștere mai precisă a acestei doctrine. Nu avem însă nici un motiv să ne abținem de la folosirea prudentă și a altor sectoare din studiile umaniste –

de exemplu, psihologia, disciplină care a produs o mare varietate de teorii cu privire la psihicul uman și la procesele lui. Cum unii cabaliști se referă mai mult sau mai puțin deschis la experiențe spirituale, nu putem trece cu vederea contribuția diferitelor teorii psihologice la aprofundarea unor fenomene cabalistice. Dar și aici trebuie să subliniem faptul că Scholem a evitat să recurgă la teorii și concepte psihologice. Este adevărat că citatele din literatura Cabalei și analizarea lor se dovedesc cu totul problematice în opera unuia dintre marii contemporani ai lui Scholem, Carl Gustav Jung.

Jung a manifestat un remarcabil interes față de Cabală, având chiar vise „cabalistice". Dar atenția lui, chiar identificarea lui cu concepțiile cabalistice, nu-i atenuează înțelegerea greșită a surselor și analiza reducționistă dată a acestor texte. Această critică poate fi adusă și analizei făcute de Jung în alte domenii, cum ar fi textele alchimice, gnostice, hinduse, și mă îndoiesc că putem, cel puțin în ceea ce privește Cabala, să aflăm ceva substanțial din analiza întreprinsă de Jung pe pasajele citate în lucrările sale. Doresc, totuși, să subliniez că o folosire mai prudentă a concepțiilor lui Jung în exegeza misticismului cabalistic, în special în ce privește anumite tematici ca, de pildă, interpretarea cercului cabalistic care se manifesta în timpul experiențelor revelatoare[21], poate fi utilă. La fel, nu putem evita o analiză a implicațiilor psihologice legate de folosirea tehnicilor cabalistice care urmăresc obținerea de experiențe paranormale. Analiza propusă în studiul nostru tinde să observe Cabala sub aspectul ei de fenomen experimental, într-o măsură mai mare decât s-a făcut până acum; dacă această metodologie se dovedește corectă, psihologia, instrument inestimabil de cercetare, va trebui să fie, treptat, integrată în cercetarea viitoare a acestui tip de misticism.

V. Învățați și mistici

S-a sugerat adesea că implicarea practică a cercetătorului din domeniul misticismului în experiența mistică poate contribui la o mai bună cunoaștere a fenomenelor mistice de care se ocupă el.

ignorată, la un text vechi. Această metodă își dovedește utilitatea indirectă în chestiunea vechimii Cabalei. Posibilitatea de a veni în contact cu un material vechi, cu ajutorul unor modalități de gîndire păstrate în Cabală, poate să demonstreze că această învățătură nu numai că utilizează motive care au existat înainte, dar și menține modele intelectuale mai ample.

Nu pot să dau aici exemple în sprijinul acestei abordări metodologice de care m-am folosit pe larg în numeroase articole, în care am încercat să demonstrez cum concepțiile antropomorfice privind lumea îngerilor[39] și *Tora*[40], explicit păstrate și elaborate numai în Cabală, pot să ne ajute să înțelegem textele midrașice, talmudice și gnostice mai vechi, ca și unele observații atestate în literatura *Hehalot*. La fel, ecuația cabalistică Metatron = *anthropos superior* poate să fie confruntată cu multe texte vechi care reflectă existența unei teorii privind ascensiunea la cer a lui Enoh, înțeleasă ca o reîntoarcere la condiția pierdută a lui Adam, *anthropos* cosmic[41].

Discutarea subiectelor care urmează este conformă cu metodologia descrisă mai sus[42]. Voi examina sursele ebraice mai vechi, pentru a pune în evidență atât pozițiile conceptuale din Cabală, cât și tehnicile mistice pe care aceasta le folosea. Nu este vorba, bineînțeles, de un lucru ușor: materialul care prezintă un interes potențial este răspândit în sute de tratate talmudice, midrașice și poetice în ebraică, precum și în lucrări apocrife redactate în diferite limbi. Oricum, obstacolul major derivă nu atât din abundența materialului, cât din metoda specială de studiu urmată până acum de cercetători. Elementele mitice conținute în structura sa conceptuală au fost neglijate de analiza științifică care a preferat în general o reconstituire non mitică, conformă cu înclinațiile teologice dominante în interiorul curentelor de studiu raționalist din *Wissenschaft des Judentums*. Fără o nouă interpretare a motivelor sau concepțiilor mitice, mitice și teurgice sau a unor structuri intelectuale mai ample găsite în scrierile vechi și în cele de la începutul Evului Mediu, Cabala este sortită să rămână o revoluție medievală izbucnită misterios în sânul unor centre rabinice „non mitice"[43]. Oricât de romantică și fascinantă ar putea să fie această explicație, ea nu examinează cu seriozitate orientarea conser-

vatoare a mentalității rabinice sau critica ascuțită cu care au fost examinate textele. Chiar și interpretarea științifică potrivit căreia Cabala ar trebui să fie înțeleasă ca o mișcare novatoare nu explică de ce aceasta a fost la început acceptată de câteva cercuri de elită, apoi de un public mai larg, fără să fi întâmpinat o împotrivire mai serioasă în prima sută de ani care a urmat după apariția ei ca fenomen istoric, iar din a doua jumătate a secolului al XV-lea confruntându-se numai cu câteva proteste lipsite de semnificație[44]. Se pare că există o mare diferență între modul în care este înțeleasă Cabala de către cei mulți – o autentică învățătură iudaică esoterică – și scepticismul cercetătorilor care o consideră drept o intruziune de elemente gnostice și neoplatonice, prezentate sub forma unui esoterism iudaic.

nereligioasă – cum sunt majoritatea cercetătorilor din domeniul Cabalei – care studiază *Sancta Sanctorum* a iudaismului, un domeniu rezervat, potrivit cabaliștilor, câtorva aleși, unor sfinți care au ajuns deja la un impresionant nivel de cunoaștere în domeniul *halaha*. În pofida unor reticențe inițiale, dialogul nu este imposibil și este deschis chiar și cercetătoarelor care, conform opticii tradiționale ebraice, nu ar trebui defel să se ocupe de Cabală. Mai problematică este diferența mare care există între respectivele concepții privind textele și ideile, explicabilă prin distanța dintre poziția științifică și cea tradițională. Obstacolul istoric care provine din poziția academică, dacă nu e asociat cu sensibilitatea care decurge din efortul fenomenologic de a înțelege un fenomen mistic ca pe o entitate în sine, poate să curme dialogul de la bun început. De exemplu, cercurile religioase știu bine că atribuirea *Zohar*-ului lui Șimon bar Iohai este respinsă de critica modernă, în vreme ce cabaliștii continuă să-l considere drept autorul legitim al lucrării. Concentrarea pe problemele istorice poate să devină, în acest fel, un câmp minat pe calea oricărei discuții de perspectivă.

Este firesc să ne întrebăm de ce un cabalist trebuie să pornească un dialog atât de anevoios și încărcat de necunoscute. Motivele omului de știință sunt evidente. El se poate îmbogăți atât din punct de vedere personal cât și din punct de vedere științific datorită contactului său direct cu mentalitatea în care încearcă să pătrundă. Mai mult, cercetătorul poate să cunoască tradiții care circulă numai oral sau manuscrise care ar rămâne astfel necunoscute. Pe de altă parte, în ceea ce îi privește pe cabaliști, trebuie să remarcăm că aceștia se află astăzi într-o situație specială. E vorba de indivizi izolați chiar în cadrul lor de viață și chiar când sunt persoalități de prim rang. Doritori să se autodefinească într-un mod mai precis, ei pot să ajungă la o confruntare cu lumea științifică „eretică". Și mai mult, rezultatele remarcabile obținute de către studiile teoretice în domeniul bibliografiei și istoriei Cabalei îl transformă pe cercetător într-o puternică sursă de informații în privința unor aspecte tehnice determinate, interesante chiar și pentru cabaliștii cei mai eruditi. Clasificarea sistematică a datelor biobibliografice cu privire la Cabală, făcută de cercetător,

tehnici mistice, niciodată tipărite. La fel, multe cărți scrise de cabaliști ținând de școala Cabalei extatice au rămas în manuscris, inclusiv a patra secțiune din tratatul lui Haim Vital, *Șaare kedușa*, puternic influențat de această ramură a Cabalei. Un alt exemplu important de disimulare intenționată este constituit de voluminosul *Sefer haMeșiv*, text compus la origine, în forma în care-l înțeleg eu, din mai multe sute de foi. În pofida influenței sale asupra Cabalei din Safed și asupra gândirii lui Sabbatai, unele părți esențiale din această lucrare nu au fost niciodată publicate, iar altele au fost pierdute. În tratat sunt descrise revelații angelice și divine, precum și instrucțiunile pentru a obține atari viziuni. Cabaliștii considerau conținutul și tehnicile revelațiilor – care vor fi examinate mai jos – prea importante pentru a fi date unui public larg. Cercetarea științifică recentă a neglijat și această capodoperă a misticii Cabalei.

Un alt important gen de literatură cabalistică, practic neobservat de către cercetători, este amplul *corpus* de texte axate pe motivarea poruncilor religioase. Cum am remarcat mai sus, încă de la originea Cabalei ca fenomen istoric, cabaliștii au produs un uriaș număr de comentarii teozofico-teurgice cu privire la porunci, câteva mii de foi. Numai o mică parte din acestea a fost publicată, cealaltă parte, cea mai consistentă, s-a păstrat în manuscris. Conținutul acestui domeniu din Cabală a fost neglijat de către cercetarea științifică. Publicarea și analiza amănunțită a acestui material, de mare importanță pentru o înțelegere mai profundă a aspectului spiritual al Cabalei, poate contribui la o schimbare a interpretării pe care o dăm acestei învățături, într-un sens mai practic și mai legat de experiență. Prin îndeplinirea unor porunci cu intenții cabalistice, cabalistul nu numai că acționa în conformitate cu un rit prescris și determinat, ci totodată pătrundea într-o experiență cu totul specială, datorită căreia putea să participe la viața divină și chiar s-o influențeze. Această afirmație poate fi lesne exemplificată cu ajutorul unei porunci specifice, deși obișnuite: rugăciunea. Chiar dacă această poruncă a fost analizată mai mult decât oricare alta, unele comentarii cabalistice privind rugăciunea au rămas până în ziua de astăzi în manuscris, ignorate chiar de cercetătorii care au examinat, în amănunțime,

subiectul rugăciunii mistice în iudaism. Numeroasele comentarii la cartea de rugăciuni – unele dintre ele fiind de mare interes, ca acelea ale lui Moșe Cordovero sau ale lui Naftali Hirtz Treves – au trecut cu totul neobservate de către mulți cercetători. Acest dezinteres s-a extins și la o mare parte din literatura cabalistică, contribuind la formarea unei imagini unilaterale despre natura Cabalei. Analize adecvate ale acestor tipuri de scrieri ar putea avea un rol catalizator, care să ducă la schimbarea modului nostru de înțelegere a rolului exercitat de elementele teoretice din literatura Cabalei și din cadrul vieții mistice a cabaliștilor.

Pentru că reprezintă în general o topografie a regatului ceresc, această literatură teoretică a fost utilizată mai mult ca o hartă geografică decât ca o descriere teoretică. După cum se știe, hărțile geografice au scopul de a permite ducerea unei călătorii la bun sfârșit. Pentru cabaliști, experiența mistică însemna o astfel de călătorie. Chiar dacă nu sunt în măsură să afirm cu certitudine că toate lucrările „teoretice" aveau cu adevărat acest scop, se pare însă că majoritatea textelor similare a fost compusă din acest motiv. Așa cum se poate desena o hartă fără să fi văzut cu proprii tăi ochi teritoriul respectiv, în același mod îmi închipui că au existat cabaliști care nu făcuseră niciodată călătorii mistice, mulțumindu-se să culeagă, să clasifice și apoi să descrie materialul derivat din strădania predecesorilor sau colegilor lor. Cu toată această rezervă, o concepție organică despre diferitele secțiuni ale literaturii cabalistice poate să revele afinități nebănuite între genuri literare în aparență diferite. Astfel, de pildă, unele comentarii despre cele zece Sefirot pot conține elemente legate fie de îndeplinirea poruncilor, fie de rugăciune, cu un scop cabalistic.

VII. Cabala, produs al gnosticismului?

Este necesar să facem aici câteva considerații istorice. Teoria lui Scholem cu privire la apariția Cabalei în Provența se baza pe ipoteza că acest fenomen religios a rezultat din fuziunea tradițiilor și motivelor gnostice preexistente cu filosofia neoplatonică[29]. Ipoteza nu a fost niciodată exprimată într-un studiu dedicat numai

organice și mai ușor absorbite de către cercurile mistice iudaice. În atare caz, nu am mai avea nevoie să explicăm de ce vechii evrei au preluat elemente din surse gnostice, de ce le-au transmis și ar apărea pe urmă evident cum a fost recuperat acest iudaism „gnostic" în Evul Mediu de către personalități prestigioase ale iudaismului conservator. Abordarea metodologică sugerată de mine pentru o analiză a misticii iudaice prezintă un avantaj evident: ea postulează o evoluție relativ organică a misticii iudaice ce poate fi demonstrată prin folosirea unui material ebraic aflat în diferite straturi ale textelor iudaice. Această metodă poate fi pusă în discuție cu ajutorul unei analize istorico-filologice a textelor. Propunerea mea concordă și cu unele păreri ale cabaliștilor înșiși, care au afirmat adesea că tradiția Cabalei este o tradiție veche și originală, o interpretare esoterică a iudaismului. Această percepere de sine a trecut cu totul neobservată de către critica modernă, care n-a întreprins în această direcție nici o analiză amănunțită. De aceea, interpretarea tradițională a Cabalei are nevoie de o evaluare nouă și atentă și de o confruntare cu motive similare din domeniile paralele ale gnosticismului, *Midrașului* și *Talmudului*. Atari tipuri de scrieri pot să furnizeze un material prețios pentru ceea ce cred eu că se poate defini drept evoluția tacită a vechiului esoterism iudaic. Nu propun neglijarea materialului gnostic, ci mai curînd examinarea lui cu scopul de a extrage dovezile necesare care să confirme existența unor concepții ebraice parțial sau total ignorate de către textele vechi iudaice. Strădania principală va fi însă axată pe analiza meticuloasă a textelor iudaice. Acestea constituie, într-adevăr, sursele elementelor mistice sau mitice posterioare.

VIII. A evalua pentru a reconstitui

Afinitățile dintre concepțiile cabalistice, în principal cele teozofice, și materialul iudaic preexistent sunt importante din mai multe motive. În ele se află nu numai dovada vechimii unor idei cabalistice, așa cum am afirmat mai înainte. Aceste tratate mistice medievale elaborează concepte probabil vechi care, în ultimă analiză, pot să furnizeze indicații importante pentru o mai bună

este cu mult superioară față de cea limitată, aflată în posesia cabaliștilor. Astăzi, pentru prima oară, oamenii de știință nu numai că au ce afla de la cabaliști și din lucrările acestora, dar pot chiar să-i ajute, dându-le informații cu privire la manuscrise sau date bibliografice ale unor personalități cabalistice care, altfel, le-ar rămâne inaccesibile.

VI. Mistica iudaică – o cunoaștere prin experiență

Impresia pe care o putem avea din examinarea atentă a descrierilor științifice ale Cabalei este că ea constituie un sistem de concepții teozofice, de credințe de varii naturi și de instrumente hermeneutice. Cabala este adesea prezentată ca un corp de cunoaștere teoretică, mai mult o gnoză decât o poziție practico-experimentală față de realitate. Înainte de a discuta problemele ridicate de această interpretare teoretică a Cabalei, este util să analizăm perspectiva din care cercetătorii moderni consideră primele faze ale misticismului iudaic.

Scholem a prezentat, în nenumărate rânduri, scrierile *Hehalot* sau *Merkava* ca pe un *corpus* de învățături mistice care cuprind și descrieri de experiențe mistice. Începând cu anii 80 ai secolului nostru, unii cercetători au insistat în schimb pe faptul că diferitele texte care alcătuiesc această producție literară nu provin direct din experiență. De pildă, E.E. Urbach a prezentat câteva descrieri mistice din literatura *Hehalot*, considerându-le drept o elaborare a precedentelor discuții talmudico-midrașice legate de experiența revelației de pe muntele Sinai[22]. Potrivit teoriei lui, abordarea corectă a acestui material ar trebui să fie abordarea literară; descoperirea surselor [lor] scrise transformă aceste texte, aparent cu un caracter mistic, în elaborări literare ale unui material mai vechi, punct de vedere adoptat și de David Halperin[23]. Analiza atentă a manuscriselor unor texte din *Hehalot* l-a dus pe Peter Schäfer la concluzia că aceste lucrări sunt redactări ale unor tradiții mai vechi. O atare afirmație reduce, implicit, posibilitatea de a le considera descrieri de experiențe mistice autentice[24]. Până în prezent, abordarea „literară“ este dominantă.

Etapa succesivă din dezvoltarea misticismului iudaic, hasidismul așkenaz, a fost descrisă ca o „teologie esoterică“ și nu ca o efectivă mișcare mistică[25]. Avem însă dovezi suficiente pentru a justifica încercarea de a prezenta aspectele legate de experiență ale acestei teologii. Titlul de „profet“ a fost atribuit unor personalități din Renania și Franța de Nord, iar existența unor tehnici implicând un interes profund pentru misticismul empiric constituie o dovadă puternică a faptului că aceste experiențe mistice au fost cunoscute și de autori franco-germani. Este regretabil că nu există proiecte de studii orientate în această direcție[26].

Cercetătorii au analizat structurile literare din unele tratate cabalistice, angajându-se în ample discuții despre natura Sefirot-urilor, despre sursa răului, aspectele feminine din regatul divin și așa mai departe. Potrivit acestei concepții, a înțelege Cabala înseamnă a-i înțelege principiile. Evident, nu e vorba de o noutate. Acest fel de abordare a fost urmat, încă din Renaștere, de către autorii creștini care, interesați de științele oculte, s-au dedicat studierii Cabalei. După părerea lor, Cabala reprezenta, în primul rând, o filosofie ocultă, al cărei mesaj intrinsec trebuia să fie decodificat din cauza terminologiei sale obscure și simbolice[27]. Această tendință a fost acceptată de diferiți gânditori din perioada iluminismului și finalmente adoptată și de cercetătorii moderni ai Cabalei[28].

Cu toate acestea, este greșit să considerăm Cabala drept o doctrină mai mult teoretică decât practică. Deși vastul *corpus* de texte cabalistice tipărite se axează, în special, pe probleme teoretice, o interpretare a Cabalei bazată, în principal, pe acest material se dovedește deosebit de problematică, din moment ce această doctrină nu poate fi apreciată cum se cuvine fără să se analizeze ceea ce constituie, după părerea mea, scopurile ultime ale Cabalei. Potrivit concepției cabaliștilor înșiși, doctrina Cabalei este, în primul rând, practică și legată de experiență, și numai în al doilea rând teoretică. Totuși, aspectele practice și cele care provin din experiență se regăsesc în special numai în documentația manuscrisă, rezervată, intenționat, exclusiv unei elite. Este suficient să menționăm în acest sens lucrările prestigioase ale lui Abraham Abulafia, care cuprind numeroase manuale de

acestui subiect, deși Scholem s-a referit în câteva din ultimele sale lucrări la ceea ce considera el paralelismul între materialul cabalistic de la origini, prezent în special în *Sefer haBahir*, și motivele gnostice. Acestea au fost însă discutate în detaliu numai întîmplător[30]. Impresia care decurge de aici e că Scholem considera elementele „noi“ din versiunea cabalistică a iudaismului drept vechi tradiții intrate în cercurile ebraice, transmise în mod esoteric în aceste cercuri închise și apărute în cele din urmă în Provența la sfârșitul secolului al XII-lea, unde s-au contopit cu elemente neoplatonice. Această concepție cu privire la apariția teoriilor cabalistice trebuie să țină seama teoretic de contribuțiile straturilor precedente din gândirea iudaică – *Talmud* și *Midraș*, textele *Hehalot, piiut*, filozofia iudaică și, în sfârșit, hasidismul așkenaz – chiar dacă, în practică, nici unul dintre ele nu a fost vreodată considerat drept sursă primară a elementelor care constituie fizionomia particulară a fenomenului cabalistic. În mod fundamental, Cabala a fost considerată ca rezultatul unei introduceri masive de idei noi care au reinterpretat iudaismul rabinilor potrivit unor categorii religioase relativ străine de literatura iudaismului clasic. Scholem s-a străduit să cerceteze concepțiile gnostice și neoplatonice ce se regăsesc în Cabala de la origini. Deși a considerat această doctrină un fenomen iudaic, a încercat să explice că rădăcinile ei aparțineau unui univers neiudaic[31]. E vorba, *mutatis mutandis*, de o versiune mult mai elaborată, detaliată și documentată a teoriilor lui Adolph Franck și Heinrich Graetz.

Această concepție despre Cabala înțeleasă ca un gnosticism iudaic este cosecința logică a interpretării date de Scholem literaturii *Hehalot*, considerată ca un fenomen „gnostic“. „Gnostificarea“ misticii iudaice, dezvoltată apoi în concepția lui Scholem despre sabatianism, s-a realizat într-o atmosferă intelectuală deosebită, asupra căreia lucrările lui Hans Jonas au exercitat o importantă influență. Se impune însă un examen al legăturii dintre gnosticism și mistica iudaică în lumina studiilor gnostice mai recente. Cercetarea întreprinsă în ultimele decenii pare a fi dus la o nouă abordare a problemei originilor gândirii gnostice, problemă îndelung dezbătută. Într-o măsură mai mare decât cercetătorii din prima jumătate a secolului XX, cercetătorii contemporani ai gnosticismului susțin că a existat o influență iudaică

asupra primelor scrieri gnostice. Studiile lui Gilles Quispel[32], George MacRae[33], B. Pearson[34], Gedaliahu Stroumsa[35] și Jarl Fossum[36] au modificat, într-o oarecare măsură, precedentele interpretări ale fenomenului gnostic văzut din perspectivă iraniano-egipteano-grecească[37]. Cu toate acestea, importanța cercetărilor actuale, ca și semnificația lor mai amplă, rămîne încă neremarcată de istoria misticii ebraice. Teoria că mitologumeni iudaici ar fi influențat vechea literatură gnostică, și nu invers, ne îngăduie să presupunem o origine total diferită a Cabalei.

Admițând că paralelismele remarcate de Scholem nu au fost întâmplătoare, ci întemeiate din punct de vedere istoric, putem propune o altă explicație: vechile motive ebraice pătrunse în textele gnostice au rămas totodată și patrimoniul gândirii iudaice și au continuat să fie transmise în cercurile ebraice, creând în cele din urmă cadrul conceptual al Cabalei. Această teorie postulează o lungă serie de conexiuni care nu poate fi dovedită pe baza textelor ebraice existente; totuși, aceeași dificultate se prezintă și în cazul în care acceptăm teoria lui Scholem potrivit căreia primele documente cabalistice provin din vechi tradiții gnostice. Mai mult, ipoteza că așa-zisele elemente gnostice, care au fost factori formativi ai Cabalei mai vechi, nu aveau o origine ebraică, nu poate explica de ce evreii au fost interesați să le asimileze și cum aceste elemente au putut fi considerate drept o interpretare esoterică a iudaismului. Mai mult, dacă o asemena metamorfoză s-a petrecut efectiv în antichitate, rămânând la un nivel disimulat, este cu totul irațional să presupunem că primii cabaliști, unii dintre ei fiind rabini, s-au putut arăta dispuși să accepte aceste tradiții și să le considere instrumente de autoritate pentru exegeza textelor ebraice. Este greu de crezut că experți în tradiția textuală ca Abraham ben David, Nahmanide sau Șelomo ben Abraham ibn Adret ar fi putut fi atât de naivi încât să accepte, ca nucleu mistic al iudaismului, tradiții total străine de acesta. De vreme ce o atare poziție greșită nu poate fi atribuită unor personalități atât de ilustre, ea rămâne inexplicabilă.

Putem însă presupune că, dacă motivele transmise în cercuri cabalistice necunoscute constituiau o parte dintr-o veche *Weltanschauung*, afinitățile lor cu mentalitatea rabinică ar fi fost mai

un mijloc pentru a ajunge la *devekut*. Așa cum vom vedea mai departe, această cale va fi urmată mai târziu, în contexte similare, de către maeștrii hasidici[68].

Unul dintre discipolii lui Abraham Abulafia, autorul anonim al lui *Sefer ha-țeruf*[69], se referă, într-un fragment interesant, la posibilitatea de a se uni cu Dumnezeu: „Când intelectul tău devine curat, deși se află încă în materie, în același substrat [material], el ajunge într-adevăr la un nivel ridicat, unindu-se cu *causa causarum* după separarea sufletului de materie." Se pare că acest cabalist se referă aparent la unirea cu Dumnezeu ce se petrece după moarte, însă instrumentul principal al acestei experiențe este intelectul purificat.

Să examinăm acum un exemplu de misticism de „reîntoarcere" și de „unire" luat din jurnalul mistic al lui Ițhak ben Șemuel din Acra, în care se percepe clar concepția neoplatonică despre întoarcerea sufletului la obârșia lui[70]:

> Am văzut secretul [versetului]: „Iar în anul al patrulea, toate roadele lor să fie închinate Domnului, întru lauda Lui"[71]. Adică, Dumnezeu ne-a poruncit să ne sporim puterea sufletului nostru rațional față de puterea sufletului nostru apetitiv [vreme] de trei ani, lucru ce se referă la cele trei lumi. [Aceasta trebuie făcut] cu scopul de a uni sufletul nostru cu secretul din anul al patrulea, care reflectă secretul Divinului care transcende cele trei lumi. „Și în anul al cincilea", care se referă la *En sof*[72], care cuprinde totul[73], acest suflet [rațional] se va uni cu *En sof* și va deveni total și universal, după ce a fost individual[74], din cauza palatului său, când era încă închis în el, și va deveni universal din cauza naturii obârșiei sale reale.

Întorcându-se la obârșia sa, sufletul își recapătă plenitudinea primordială, simbolizată de *En sof*. Este important să subliniem că organul unirii mistice este intelectul uman sau sufletul rațional, fapt care demonstrează influența filozofiei asupra gândirii lui Ițhak din Acra.

Închei discuția despre „unirea gândului" cu un exemplu *hasidic*. Marele Maghid a interpretat într-un mod remarcabil un dicton din Talmud referitor la *filactere*[75]:

mărturia mistică este un văl care acoperă un proces psihic și, ca atare, acesta trebuie să rămână dincolo de scopul studiilor de text. În cel mai rău caz, ea reflectă convenții acceptate de cadrul socio-religios al misticului, favorizând înțelegerea parametrilor intelectuali ai acestor convenții.

Convingerea mea este că abordarea psihologică sau psihanalitică a textelor mistice trebuie folosită cu prudență, dată fiind tendința reducționistă inerentă tehnicilor hermeneutice folosite în ele. Posibilitatea de a reconstitui cu eficacitate natura unei experiențe mistice pe baza unor texte scrise este virtual inexistentă. Componentele acestei experiențe – psihicul uman, condițiile exterioare și interioare și aspectele divine care iau parte la experiență – pot să fie fluide sau incomprehensibile, sau să aibă amândouă calitățile. De aceea, încercările de a reproduce experiența mistică sunt în general aproximații bazate pe supoziții și orientări ale cercetătorului și nu pe recombinarea componentelor autentice ale experienței originare[1].

În consecință, procesele psihologice descrise de literatura mistică drept experiențe de unire mistică se plasează dincolo de scopurile cercetării științifice. Dacă lucrurile stau așa, cercetătorul care compară cu seriozitate niște mistici între ei, chiar când aceștia aparțin aceluiași grup religios, trebuie să se limiteze la o analiză a motivelor, ideilor și surselor aflate la baza producției scrise, respingând orice concluzie bazată pe similarități sau divergențe între experiențele lor efective. O altă consecință importantă: încercările de a caracteriza experiențele mistice dintr-o religie dată trebuie să se limiteze la descripțiile aflate numai în scrierile ei, fără să încerce să desprindă din ele tipologia experiențelor însesi.

Analizele de text și cele comparative ale imageriei privind unirea mistică nu sunt niște încercări de a discuta despre „natura" experiențelor de unire mistică, dar reprezintă mai mult decât niște exerciții literare. Deși se abțin cu bună știință de la definirea proceselor psihice ca atare, aceste abordări depășesc simpla interpretare literară, îndreptînd atenția asupra conștiinței de sine a misticului, pe de o parte, iar pe de alta, spre categoriile sociologico-religioase acceptate atât de către mistic cât și de către mediul său intelectual. Presupun că influența conștientă sau inconștientă

A se uni cu Dumnezeu reprezintă un imperativ biblic explicit. Apariția frecventă în Pentateuh pune în lumină importanța atribuită acestei porunci[7]. Mai puțin limpede este, în schimb, semnificația specifică a unei atari uniri; dată fiind natura numinoasă a Divinității pentru evreii din timpurile biblice, este improbabilă interpretarea verbului *dbk* cu sensul de unire sau de „simplă" comuniune între esența umană și cea divină. Putem presupune că acest imperativ trebuie înțeles ca o cerință de supunere față de voința divină sau față de calea propusă de revelația divină.

Astfel înțeleasă, *devekut* arată o atitudine mai curând activă, o solicitare adresată evreului ca să consolideze legătura dintre el și Dumnezeu. Se presupunea că elita se unea cu căile sau cu atributele lui Dumnezeu prin felurite variante de *imitatio dei*[8], în vreme ce oamenii de rând puteau participa la această unire numai indirect.

O anumită ezitare față de implicațiile mistice ale termenului este evidentă în câteva pasaje din Talmud și Mișna care, potrivit lui A.J. Heschel, provin din școala lui Ișmael și în care *devekut* este interpretată în sensul de persoană care îndeplinește acțiuni pioase, ca de exemplu să-și căsătorească fiica cu un învățat. Pe de altă parte, Akiva, un contemporan al lui Ișmael, este considerat autorul unei anumite concepții mistice despre unire, care spune: „Dar tu care te vei contopi cu Domnul Dumnezeul tău – contopindu-te literalmente"[9]. Este interesantă folosirea în acest context a cuvântului *mamaș* [literal(mente)]. Ea sugerează o interpretare clar mistică, susținută, după Heschel, de un alt paragraf din aceeași sursă talmudică.[10] Rav, un *amora* care se ocupa de mistică și care tindea să urmeze concepțiile lui Akiva, spunea că acest verset din Deuteronom indică unirea „a doi curmali".[11] Din context, putem conchide că unirea este un tip de contact mult mai intim decât „atașamentul", lucru foarte bine exemplificat prin contactul brățării cu brațul femeii. Deși *devekut* nu poate fi considerată aici ca o unire mistică în sens strict, ea pare totuși să implice un contact real între două entități și nu un simplu atașa-

o mare influență asupra cabalistului Iehuda Haiiat[45]. De la acești autori, tema neoplatonică a unirii s-a transmis și altor cabaliști evrei. Recanati a fost și una din sursele de care s-a folosit Pico della Mirandola pentru concepția sa privind moartea prin sărut și care s-a răspândit apoi în toată literatura Renașterii ca „morte di bacio"[46]. Pico înțelesese deja asemănările dintre concepțiile cabalistice ale lui Recanati și cele ale lui Platon în legătură cu moartea extatică prin sărut[47]. Neoplatonismul medieval și cel din Renaștere s-au întâlnit datorită intermedierii operate de concepția cabalistică despre *devekut*. Nu avem de ce să fim surprinși dacă neoplatonicienii ce au urmat au nutrit un interes doesebit pentru doctrinele cabalistice: acestea se adaptau bine la gâdirea lor filozofică.

Concepția despre puterile miraculoase ale sufletului perfect este o temă larg răspândită în literatura neoplatonică[48]. În gândirea ebraică, ea a fost adoptată și discutată în diferite rânduri de către Abraham ibn Ezra[49], care a reprezentat unul dintre canalele cele mai importante prin care această concepție despre suflet a pătruns în primele scrieri cabalistice. Descrierea făcută de el unirii sufletului individual cu sursa sa cerească, sufletul universal, considerat drept cauza capacității sufletului uman de a transforma lumea mundană, a avut o deosebită influență asupra filozofiei ebraice[50], ca și asupra literaturii cabalistice, răspândindu-se apoi în Cabala teozofică și extatică[51]. Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra răsunetul acestei concepții în mistica iudaică. Un cabalist anonim care a compus o epistolă despre unirea sexuală arăta că: „Atunci când oamenii pioși își unesc gândul cu [entitățile] superioare, orice lucru pe care ei l-ar contempla sau la care ar medita începe de îndată să existe, fie acest lucru bun sau rău... Din acest subiect [putem afla] subiectul rugăciunii și al sacrificiilor care este secretul unirii cu [entitățile] superioare"[52]. Potrivit acestui cabalist, unirea gândului omenesc cu ființele cerești facilitează pogorârea puterilor superioare asupra obiectului de meditație al celui cucernic, îndeplinându-i astfel intenția[53].

Mai puțin explicită, însă tot evidentă, este concepția lui Nahmanide despre legătura dintre *devekut* și faptele miraculoase[54]. Vorbind despre unirea cu Tetragrama, el se referă la hasidim care

a structurilor intelectuale primare ale misticului poate fi depistată mai mult în forma expresiei scrise a presupusei experiențe mistice decât în conținutul experienței ca atare. De aceea, trebuie să acordăm un spațiu mai mare hermeneuticii și istoriei ideilor decât psihologiei sau psihanalizei. Mai mult, fără să punem la îndoială existența unor aspecte psihologice și/sau ontologice ale unirii mistice, studiile vor trebui să examineze în special manifestarea lor și nu atât esența lor internă. Argumentul meu împotriva posibilității de a reconstitui experiența de unire mistică sau, în general, orice tip de experiență, nu se aplică la studiul misticismului în ansamblul lui. În măsura în care este implicată calea mistică, care include tehnicile mistice, revelațiile sau sistemele teozofice, consider că putem beneficia, într-o măsură mai mare, de abordarea psihologică cât și de cea teologică. Cu cât subiectele de analizat depind mai puțin de experiențe de moment, de caracteristici specifice ale misticului sau de stări de conștiință anormale sau paranormale, cu atât mai mare este probabilitatea ca acestea să fie cu succes atribuite unor indivizi care trăiesc la un nivel psihologic relativ „normal“. Mai mult, argumentul împotriva proiectării de mărturii *a posteriori* despre *unio mystica* asupra experienței ca atare este, într-un sens, legat de faimosul argument al caracterului „inefabil“ susținut chiar de mistici. Dacă acest gen de experiență poate fi descris sau nu, depășește linia de argumentare pe care mi-am propus-o, așa cum mi-am propus să nu folosesc descrierile de reconstituire ale experienței mistice în măsura în care ea este definită ca o unire mistică, chiar dacă misticii înșiși susțin că aceste descrieri corespund experiențelor lor.

Voi exemplifica pe scurt câteva dintre dificultățile derivate din textele despre natura experiențelor. Două stări diferite de *unio mystica* pot fi exprimate în aceeași frază dintr-un același text sacru, în vreme ce experiențe similare pot fi exprimate în feluri diferite, din cauza deosebirilor dintre sursele literare pe care misticul le-a avut la dispoziție. Trebuie, prin urmare, să avem prezent faptul că învelișuri similare pot să aibă nuclee diferite, așa cum același nucleu se poate ascunde în interiorul unor învelișuri diferite. Din multe motive, studiul misticismului poate fi asemănat cu încercarea cercetătorului de a-și imagina conținutul unui înveliș ce are un nucleu pe care el nu l-a văzut niciodată.

Atitudinea sceptică față de posibilitatea de a reconstitui pe deplin semnificația experiențelor mistice implică totodată o tendință ezitantă față de metoda de abordare care reliefează importanța elementelor tradiționale în apariția unor atari experiențe[2]. Fără să excludem posibilitatea ca misticul să fie uneori condiționat de imagini, concepte și diferite *realia* care să-i poată modela efeciv experiența, experiență în alte circumstanțe amorfă[3], consider că influența unor asemenea factori se află în modalitățile de exprimare și nu atât în tipul de experiență ca atare. A pune accentul pe elementele care au precedat experiența și a le considera factori ce au modelat-o înseamnă, de fapt, a încerca implicit demistificarea ei și, ca să folosim cuvintele lui Eliade[4], „demistificarea nu folosește hermeneuticii“[5]. Potrivit lui Paul Ricoeur, „un alt motiv de a recurge mai curând la exegeză decât la teologie stă în faptul că exegeza ne invită să nu separăm reprezentările lui Dumnezeu de forma discursului în care apar acestea..., pentru că desemnarea lui Dumnezeu este în fiecare caz diferită“[6].

O temă interesantă de abordat în cadrul discuțiilor despre tehnicile mistice o constituie strânsa apropiere dintre elementele care preced experiența și conținutul experienței ca atare. Așa cum am sugerat mai sus, este destul de probabil ca factori teologici și sociologici să facă parte din experiență. Cu toate acestea, am încercat să subliniez în special importanța textului și nu varietatea posibilelor subiecte teologice relevante pentru înțelegerea unui fenomen mistic dat. Totuși, în cazul specific al tehnicilor mistice, atitudinea prudentă față de atribuirea unei importanțe majore elementelor care au precedat experiența este superfluă. În cazurile în care știm cu siguranță că un anume mistic a folosit practici specifice pentru a-și provoca experiența mistică, este bine, din punct de vedere metodologic, să utilizăm diferitele componente ale tehnicilor pentru a înțelege mai bine textul. Propun această abordare din cauza strânsei apropieri dintre practica specifică și experiența ca atare, fapt care o transformă într-un factor potențial de modelare a conștiinței misticului în momentul crucial al experienței sale.

Voi începe discuția noastră despre concepțiile din Cabală asupra experienței mistice cu un scurt *excursus* terminologic.

trag foloase din „miracolele evidente“[55]. Această unire pare să aibă ca obiect Sefira *Tiferet*. Deși Nahmanide nu atribuie în mod clar îndeplinirea de miracole celui cucernic, ca acțiune practică, acest lucru reiese însă din modul în care folosește termenul *hasid*, fie că în unele texte se referă la persoana care se unește cu Dumnezeu[56] sau cu Tetragrama[57], fie că se referă, în alt text, la folosirea magică a numelui divin alcătuit din șaptezeci și două de litere[58].

III. Unirea gândului

Strâns legate de textele menționate mai sus sunt discuțiile legate de „unirea gândului“, tematică asociată, în general, cu un grup distinct de teme, deși uneori se pune semnul egal între „unirea sufletului“ și „unirea gândului“. Putem lesne remarca, din exemplele citate mai jos, prezența terminologiei neoplatonice și aristotelice. Vom începe analiza tot cu Ezra din Gerona[59], care a moștenit, probabil, o concepție deja existentă[60]: „Oamenii cucernici din vechime își înălțau gândul spre locul obârșiei lui și obișnuiau să recite *mițvot* și [cele zece] porunci[61] și, datorită recitării și unirii gândului, lucrurile erau binecuvântate și sporite, iar ei primeau un influx [divin] prin anihilarea gândului“[62]. Ca și în fragmentul precedent, ascensiunea gândului precedă, și în acest caz, actul de unire. Obiectul unei atari uniri este însă diferit. Se pare că omul cuceric trebuie să întoarcă gândul omenesc la obârșia sa cerească din lumea divină și, din această cauză, să-l unească cu Sefira *Hohma*, de unde a apărut el. Așa cum arată clar Ezra, gândul omenesc nu poate să urce dincolo de obârșia lui, așa cum apa nu poate să ajungă la un nivel superior nivelului de unde țâșnește. Așadar, gândul „stă sub“ Sefira *Keter*, adică „anihilarea gândului“, primindu-i influxul.

Un alt text, ce provine tot din Gerona, ne dă o descriere complementară a gândului, legată de cea de a doua Sefira. Azriel, poate influențat de Ezra, a scris: „«Spune-i înțelepciunii *(Hohma)*: Tu ești sora mea»; adică, unește gândul [omenesc] cu *Hohma*, în așa fel încât el să [formeze] cu aceasta un tot“[63]. De aceea, când gândul ajunge la obârșia lui, se identifică total cu

aceasta, așa cum face apa când se întoarce la izvorul ei. Și în acest caz, ne găsim în prezența unei ascensiuni care precedă unirea totală, de data aceasta legată de gândul omenesc. Spre deosebire însă de unirea sufletului cu sufletul ceresc, și numai la sfârșit cu *Șekina* – manifestarea divină cea mai de jos –, gândul ajunge la puterea divină cea mai mare – *Hohma*. Mi se pare necesar să discutăm această diferență. Unirea sufletului cu o Sefira divină este posibilă numai când acesta este permanent separat de trup, în vreme ce gândul, facultate a sufletului, poate să urce dincolo de sfera la care se poate ridica sufletul. Potrivit lui Ezra, o încercare de a trece dincolo de Sefira *Hohma* va avea ca rezultat nu numai dezordinea gândului, dar și întoarcerea sufletului la obârșia lui[64]. De această dată, cabalistul se referă la un tip de moarte „negativă“, dacă o comparăm cu moartea extatică care se poate constata în timpul unirii sufletului cu sufletul universal. Cu alte cuvinte, unirea ontologică poate să culmineze cu o moarte extatică, în vreme ce unirea epistemică, când este forțată, tinde să sfârșească într-o experiență teribilă și mortală.

Extrem de importante în acest context sunt explicațiile lui Abraham Abulafia despre experiența mistică înțeleasă ca îmbinare sau unire a intelectului uman cu obârșia lui, Intelectul Activ sau Dumnezeu, definit ca intelect suprem. Această unire este rezultatul actului epistemic care, potrivit psihologiei aristotelice, implică completa identificare a intelectului cu inteligibilele, în speță Intelectul Activ sau Dumnezeu. Nu mă voi opri mai mult asupra acestui subiect pe care l-am examinat în altă parte, voi cita însă un exemplu semnificativ, luat din lucrarea unui contemporan mai tânăr al lui Abulafia[65]. După ce face o scurtă prezentare a epistemologiei aristotelice, el afirmă[66]: „Omul nu cunoaște datorită materiei lui, ci datorită intelectului său. Astfel, când cel drept înțelege intelectiv pe Creatorul său cu ajutorul *kavanei* care este a lui și îndeplinind poruncile lui Dumnezeu, el se unește cu Dumnezeu, așa cum e scris: «Iar voi care v-ați unit cu Domnul Dumnezeul vostru, voi sunteți vii în această zi»“[67]. Partea deosebit de interesantă din acest fragment se află în interiorizarea psihologiei aristotelice de către un cabalist care se opunea filozofiei și care o aplica la îndeplinirea mistică a poruncilor, considerată

alegoria, așa cum a scris unul dintre înțelepții din generația noastră în cartea lui.“

Folosirea sărutului în funcție alegorică, pentru a indica unirea sufletului, apare în lucrările primilor cabaliști care o atribuiau influenței unui înțelept contemporan cu Ezra. Nici un maestru cabalist nu ar fi putut fi desemnat de către Ezra ca înțelept fără nici o altă determinare. De aceea, este logic să presupunem că Ezra s-a referit la un filozof contemporan cu el, poate la Samuel ibn Tibbon[40]. Putem deci să presupunem că una dintre primele interpretări cabalistice cu privire la unire a provenit din cercurile filozofice. Acest fenomen a contribuit, evident, la acceptarea explicației lui Recanati cu privire la „moartea prin sărut“, citită în cheia unei experiențe de unire mistică.

La începutul secolului al XIV-lea, moartea prin sărut era considerată o metaforă pentru starea cataleptică a celui drept în momentul extazului[41]. Iată cum explică autorul anonim al tratatului *Maareket haElohut* semnificația morții prin sărut[42]: „Sufletul celui drept va urca – în vreme ce el este încă în viață – tot mai sus, până la locul unde sufletele celor drepți [se bucură în] desfătare, la locul «unirii minții». Trupul va rămâne nemișcat, așa cum e scris: «Dar voi care vă uniți cu Domnul Dumnezeul vostru, voi sunteți vii în această zi»“[43]. Unirea sufletului este prezentată aici ca fiind o stare în care trupul vine în întâmpinarea unei morți provizorii care este în realitate un simptom al vieții „adevărate“. Este cazul să subliniem că acest cabalist se referă la două momente distincte: cel spiritual, când sufletul se unește cu entitatea superioară, una dintre divinele Sefirot, și cel trupesc care este o experiență anestezică. Sufletul însuși nu trece nici măcar metaforic prin experiența morții, ci, dimpotrivă, ajunge la viața adevărată. Este interesant să notăm că moartea privește numai trupul, în vreme ce sufletul își intensifică viața spirituală fără o fază intermediară de „moarte“. Concepțiile mistice neoplatonice și creștine care se referă la necesitatea unei „morți“ preliminare a omului în vârstă – adică, moartea spiritului său – pentru ca să aibă loc o renaștere spirituală nu s-au bucurat de o considerație specială din partea acestor cabaliști[44].

Majoritatea citatelor de mai sus sunt luate dintr-o lucrare a lui Menahem Recanati, *Comentariu la Pentateuh*, care a exercitat

ment al credinciosului față de Dumnezeu. Potrivit lui Eleazar, „în cel ce se unește cu prezența divină, spiritul divin va sălășlui cu siguranță“[12]. Acest text presupune posibilitatea de a se uni cu Șekina. Din context, nu rezultă clar dacă această entitate este identică cu Dumnezeu sau dacă trebuie înțeleasă ca o manifestare a lui. Chiar dacă cea de-a doua alternativă reprezintă o interpretare mai adecvată, implicând o anume independență a Șekinei față de Dumnezeu, ea este totuși considerată o entitate divină. În alte texte rabinice clasice, unirea cu Șekina era interzisă.

Un mai tânăr contemporan al lui Akiva, Numenius din Apamea (Siria), este considerat a fi una din cele două surse ale concepției lui Plotin despre unirea mistică[13]. Cealaltă sursă este, în mod direct sau indirect, ebraică, așa cum a propus Dodds[14]. După cum se știe, Numenius cunoștea concepțiile iudaice. Este logic, atunci, să susținem că gândirea mistică a lui Filon a putut să fie sursa concepției lui Numenius[15], dar și a unor concepte atribuite lui Akiva, apropiat de Numenius atât în timp cât și în spațiu[16]. Faptul că o anumită concepție mistică despre *devekut* apare atât în textele rabinice cât și în cele ale lui Filon[17] ar putea să ne trimită la o sursă comună. Se pare că e vorba de o concepție veche, iudaică probabil, care i-a influențat pe Numenius și pe Plotin.

Interpretări clar mistice cu privire la *devekut* apar în texte ebraice medievale și postmedievale. Unele dintre acestea pot să aducă informații legate de experiențe mistice reale, probabil cu caracter de unire mistică. Altele reprezintă încercări exegetice de interpretare a textelor sacre. Nu există nici o modalitate de a confirma sau a nega posibilitatea ca astfel de tipuri de experiență să fi existat printre evrei, chiar și înainte de apariția mărturiilor scrise legate de experiențele de unire mistică. Faptul că aceasta s-a petrecut numai după apariția unei terminologii filozofice demonstrează că atari concepte filozofice constituiau un mijloc exterior folosit de mistici pentru a-și expune coerent experiențele. Doresc să propun o tipologie a conceptelor și imaginilor folosite pentru a comunica percepția de unire mistică dintr-o experiență mistică și care să arate gama de nume divine din acest domeniu. Se pot deosebi trei feluri principale de terminologie a lui *devekut:* aristo-

și al îndrumării inimii în timpul îndeplinirii poruncilor, ca în hasidism.

Deși diferitele terminologii descrise mai sus reflectă diverse ipoteze metafizice, ele pătrunzând în textele iudaice din felurite surse, în mai multe cazuri influențele lor s-au combinat. Abraham Abulafia, interesat în special de concepțiile aristotelice și hermetice, a fost influențat și de concepția neoplatonică, ca și Moșe Cordovero și misticii hasidici. Nu putem, așadar, să vorbim de trei interpretări diferite ale lui *devekut*, prezentate de către mistici în texte distincte, ci de o relație reciprocă între cele trei terminologii principale care se regăsesc în întregul material mistic iudaic. Experiențelor relatate prin aceste terminologii li se atribuia capacitatea de a reduce abisul dintre om – în special în facultățile lui spirituale – și Dumnezeu, prin folosirea unor modalități mai curând radicale.

Importanța acordată terminologiei filozofice pentru expresiile cabalistice folosite în experiența mistică constituie un indiciu semnificativ al îmbogățirii misticii iudaice cu concepții străine de aceasta. Un sector important din mistica medievală a fost masiv influențat de subiecte și concepte filozofice care au transformat substanțial limbajul ebraic astfel încât acesta să poată exprima legătura dintre om și divinitate. Și totuși, în pofida surselor filozofice ale acestei terminologii, ea a suferit o transformare importantă în clipa în care a fost acceptată de către cercurile cabalistice. Literatura filozofică nu are multe descrieri de experiențe personale interpretate pe o bază terminologică speculativă. Rarele cazuri – de exemplu Plotin, Porphyrios – reprezintă excepțiile care confirmă regula. În Cabală, nu găsim numai discuții teoretice despre posibilitatea unirii cu Dumnezeu, cu Sefirot sau cu Intelectul Activ, ci și descrieri de experiențe spirituale interpretate ocazional prin folosirea unor termeni filozofici. Astfel, Cabala a încercat să spiritualizeze gândirea filozofică decodificând experiențele mistice personale potrivit unor concepte speculative exprimate în termeni proprii gândirii aristotelice sau neoplatonice. Definiția profeției propusă de Maimonide însemna pentru unii cabaliști mai mult decât o afirmație filozofică privind procesul profetic, ea era descrierea unui contact mistic cu o entitate

superioară. Filozofia nu avea valoare numai în calitatea ei de disciplină bazată pe fizică și pe psihologie; în plus, ea permitea cabalistului extatic să înțeleagă mai clar experiențele sale personale. În loc să fie aplicați unor tematici „obiective“, termenii filozofici erau, uneori, aplicați de către cabaliști proceselor „subiective“. Unul din rezultatele acestei metamorfoze a fost atenuarea încărcăturii „raționale“ legate de acești termeni. Așa cum vom vedea mai departe, „unirea gândirii“ are, în primele texte cabalistice, conotații emotive care se intensifică în textele hasidice ulterioare.

Voi analiza două exemple majore de terminologie filozofică, deja prezente în primele documente cabalistice: terminologia neoplatonică și „unirea gândiri“.

II. Devekut: *influențe neoplatonice*

Primele documente cabalistice care vorbesc despre legătura dintre sufletul omenesc și entitățile superioare reflectă influența evidentă a gândirii neoplatonice. Descrierea acestui proces, propusă de Ezra din Gerona, ilustrează clar o asemenea tendință[22]:

> Cel drept își ridică sufletul neprihănit și curat [până ajunge] la sfântul suflet ceresc[23], [iar] el [sufletul omenesc] se unește cu acela [sufletul ceresc] și cunoaște lucrurile ce vor veni[24]. Acesta este felul [în care] a lucrat profetul, căci aplecarea către rău nu a avut nici o putere asupră-i ca să-l despartă de sufletul ceresc. Așa, sufletul profetului se unește cu sufletul ceresc într-o unire totală.

Termenii folosiți aici pentru a descrie experiența de unire mistică necesită un examen mai atent. Cabalistul utilizează verbele *hitiahed* și *hitahed* și substantivul *iihud* care pot fi traduși, respectiv, cu „a uni“ și „unire“. Folosirea adjectivului *total* pentru a califica *unirea* dovedește intenția autorului de a transmite starea de contopire totală la care a ajuns sufletul celui drept sau al profetului. Într-o măsură mai mare decât folosirea mai frecventă a termenului *devekut*, care este ambiguu și poate fi interpretat în diferite feluri, prezența verbelor *htahed*/*hitiahed* dovedește că

telică, neoplatonică și ermetică, în funcție de sistemele teoretice specifice de la care au pornit diferitele tematici.

1. Terminologia aristotelică a furnizat, în principal, concepte pentru ceea ce era numit unire intelectivă. Potrivit epistemologiei aristotelice, în timpul actului cognitiv cunoscătorul și cunoscutul, adică intelectul și inteligibilul, formează un singur tot. Lucru valabil atât pentru actele intelective umane cât și pentru cele divine. Este deci logic să presupunem că actul intelectiv în care Dumnezeu este obiectul intelectului uman corespunde cu ceea ce e cunoscut ca unire mistică.

Concepția intelectivă s-a răspândit în toate școlile aristotelice – grecești, arabe, ebraice și creștine[18]. De primă importanță pentru evoluția Cabalei au fost noțiunile de unire a gândirii (unirea cu Intelectul Activ sau cu Dumnezeu) discutate de gânditori evrei și arabi ca Maimonide, Samuel ibn Tibbon, Avicenna, Abubaker ibn Baja și Averroes[19]. Trebuie însă să remarcăm că posibilitatea de unire („îmbinare“) cu entități imateriale („intelecte separate“), ca să nu mai vorbim de unirea cu Dumnezeu, constituia una din temele problematice ale surselor în chestiune. Textele pertinente ale filozofilor menționați au fost traduse în ebraică și au devenit adevărate pietre de hotar ale gândirii iudaice. Unii dintre cabaliștii care le-au studiat sau care au fost în contact direct cu unul dintre gânditorii citați, Ibn Tibbon, au asimilat și au adoptat lexicul filozofic aristotelic. Așa cum vom vedea mai departe, o întreagă tradiție de unire intelectivă poate fi regăsită încă din primele documente cabalistice din Gerona și până în hasidism. Influența terminologiei aristotelice apare cu toată probabilitatea în descrierile de tipuri extreme de unire mistică, mult mai mult decât în cazurile în care este vorba numai de comuniune sau de atașament. Așadar, cel puțin în contextul misticii iudaice, gândirea aristotelică a contribuit din plin la apariția terminologiei mistice, aducând o contribuție echivalentă cu contribuția platonică – dacă nu chiar mai mare. O comparație de ansamblu între mistica iudaică și mistica islamică, pe de o parte, și mistica creștină, pe de altă parte, ar putea confirma ipoteza că rolul desfășurat de terminologia „intelectivă“ în mistica iudaică depășește importanța acestei terminologii în celelalte două.

2. O altă importantă sursă de motive, concepte și termeni care a adus un remarcabil material în mistica iudaică medievală o constituie neoplatonismul, al cărui interes principal se găsea în unirea sufletului omenesc cu rădăcina lui, sufletul universal sau, uneori, cu Dumnezeu. Semne tipice de pătrundere a gândirii neoplatonice în mistica ebraică se disting clar în menționarea, ca centru al experienței mistice, a transformării sufletului individual în suflet universal și a ascensiunii sau reîntoarcerii sufletului. Mai mult, ca în cazul terminologiei aristotelice, neoplatonismul a fost accesibil misticilor evrei prin intermediul filozofilor – arabi, evrei și, numai în rare cazuri, creștini. Influența lui poate fi ușor depistată începând cu perioada Cabalei din Gerona și continuând cu hasidismul. Profunda semnificație religioasă pentru misticism a acestei forme de filozofie a fost deja recunoscută în cazul misticismului islamic și creștin, iar Cabala are același interes pentru neoplatonism ca și cele două sisteme mistice menționate.

3. Ultima dintre sursele principale ale terminologiei care descria experiențele mistice este alcătuită dintr-un *corpus* nedefinit de scrieri speculative, incluzând tratate neoplatonice și ermetice, cu un puternic interes pentru magie, cunoscută mai mult sub numele de teurgie. Potrivit mai multor lucrări vechi, printre care menționăm o parte din *corpus*-ul *hermetic*, tratatele lui Iamblichus și Proclus, suntem în măsură să aducem spiritele zeilor în statui cu formă omenească, stabilindu-se astfel un contact între entitățile superioare și oameni. Uneori, potrivit acestor concepții magice, spiritele pot să intre în magician și să-l posede[20]. Asemenea experiențe se făceau cu ajutorul unor artificii tehnice: incantații, fumigații și așa mai departe. Contactul dintre magician și ființele superioare nu se stabilea în virtutea ascensiunii primului către celelalte, ci prin aducerea spiritelor în regnul inferior. Această „coborâre“ magică s-a transformat treptat într-un misticism al coborârii, conform căruia spiritele celeste – desemnate în general cu termenul *ruhaniiut*, adică ființe spirituale – pogorau direct asupra misticilor, datorită acțiunii acestora, și ducându-i la unirea mistică[21]. Coborârea acestor ființe spirituale se obținea cu ajutorul unor practici specifice, în special combinări de litere și recitarea lor, ca în Cabala extatică, sau cu ajutorul concentrării minții

experiențele acestor vechi cabaliști erau considerate foarte apropiate de unirea mistică. Într-adevăr, acest fragment poate fi considerat un interesant exemplu de suprapunere a două tipuri de unire: cea ontică, indicată în mod explicit prin expresia „unire totală“, și „unirea epistemică“, implicită în transmiterea de cunoaștere de la sufletul ceresc la cel omenesc[25]. Unirea ontică este, la rândul ei, o condiție a unirii epistemice. Aceeași problematică apare și la Nahmanide, contemporan mai tânăr al lui Ezra din Gerona. El scrie că sufletul omenesc, „datorită ascuțimii lui“[26] se va uni cu intelectul separat și-și va îndrepta intenția sa către acesta. Iar acest om va fi numit profet, din moment ce el face profeții[27].

Profeția este pusă aici în legătură explicit cu starea de unire cu intelectul superior[28]. Din text, este evidentă decisiva influență neoplatonică. Puțin înaintea fragmentului citat mai sus, Ezra a scris[29]: „Căci omul cuprinde în sine toate lucrurile[30], iar sufletul său este legat de sufletul ceresc.“ Cabalistul consideră conjuncția dintre cele două suflete ca o stare naturală care ușurează unirea lor după ascensiunea sufletului omenesc. Această concepție despre o legătură de bază care durează chiar și după despărțirea individului de sufletul ceresc pare să reflecte teoria lui Plotin despre prezența sufletului universal și în sufletele individuale. Dată această afinitate naturală, realizarea unei contopiri totale nu trebuie să ni se pară excepțională.

Descrierea lui Ezra conține, în mod explicit, subînțelesuri neoplatonice – „sufletul ceresc“ ne trimite la „sufletul universal“ neoplatonic cu care sufletul omului se unește printr-un act de înălțare. Să examinăm un alt exemplu care repetă, în parte, teme deja prezente în citatul precedent. Iată ce scrie Menahem Recanati, important cabalist de la sfârșitul secolului al XIII-lea, probabil influențat de Cabala din Gerona[31]:

> Când oamenii cucernici și oamenii de acțiune [prinși într-o stare de] concentrare (mentală)[32] au pătruns în misterele cerești, ei au imaginat, datorită forței gândirii lor, că aceste lucruri erau ca săpate dinaintea lor[33], iar când ei și-au unit sufletul cu sufletul ceresc, aceste lucruri s-au mărit și dezvoltat și s-au arătat pe ele însele... Când el și-a unit sufletul cu sufletul ceresc, aceste lucruri teribile s-au săpat în inima lui.

Fragmentul de mai sus se bazează, evident, pe concepția despre suflet, înțeles ca o oglindă în care se reflectă entitățile superioare când el urcă la sufletul ceresc și se unește cu el. Natura acestei experiențe este descrisă de Recanati în termeni care au avut o influență remarcabilă asupra gândirii europene. El a dezvoltat afirmația din Talmud conform căreia Moise ar fi murit din pricina sărutului lui Dumnezeu. Asociată la început cu o moarte binecuvântată, o moarte fără dureri, această afirmație a fost înțeleasă, în interpretarea cabalistică-neoplatonică, ca o aluzie la o experiență extatică[34]:

> Să știi că așa cum fructul copt[35] cade din pom și nu mai are nevoie să rămână unit [cu pomul], tot așa se întâmplă și cu unirea dintre suflet și trup. Când sufletul a ajuns la ceea ce este el în stare să ajungă[36], el se unește cu sufletul ceresc. În acest chip, el își va îndepărta veșmântul de țărână, [se] va despărți de locul său [trupul] și se va uni cu *Șekina*. Aceasta este [semnificația] morții prin sărut.

Astfel, experiența ultimă, unirea cu sufletul ceresc, permite sufletului uman să ajungă la unirea finală, adică la unirea cu prezența divină. Experiențele precedente sunt considerate implicit stări inferioare și intermediare, ele culminând în această unire dătătoare de beatitudine. Din nou, de sub vălul cabalistic, se întrezărește schema neoplatonică. În ambele scheme ontologice, sufletul ceresc este numai o entitate intermediară peste care trebuie să se treacă pentru ca sufletul să se întoarcă, în sfârșit, la obârșia lui. Unirea cu sufletul universal este, așadar, o etapă pregătitoare din călătoria firească a sufletului meritoriu către obârșia sa[37]. Până la acest moment, experiența unirii poate fi considerată ca o serie de acțiuni intermitente care, cum vom vedea mai departe, îi permit individului să rămână în viață și activ în această lume. Din nou, Recanati dă impresia că a folosit concepțiile lui Ezra din Gerona. Într-una din lucrările acestuia din urmă, citim[38]: „Sărutul este o metaforă pentru unirea sufletului[39]..., dar cum el a transformat în mod alegoric unirea sufletului în sărutul pe gură, a trebuit să folosească expresia «gura lui» pentru a lega de ea

invariabil simțul distanței dintre Creator și creatura lui"[3]. Această afirmație, formulată de un atât de remarcabil specialist în mistica iudaică, a fost urmată de majoritatea discipolilor lui Scholem[4], ca și de numeroși cercetători din domeniul misticii ebraice[5]. Observația lui Scholem a fost acceptată fără rezerve, iar un cercetător de talia lui Stace a putut să considere *unio mystica* ca o „abatere de la modelele convenționale [de misticism]"[6]. Un mare ebraist, Salo Baron, a ajuns chiar să spună că afirmațiile înflăcărate despre identificarea cu Dumnezeu, ca acelea folosite de misticul islamic Hallaj, „ar fi sunat ca niște execrabile blasfemii în urechile celor mai fermi discipoli evrei ai sufismului..., aceștia neuitând niciodată abisul care despărțea infinitul de creaturile sale... Chiar și din punct de vedere individual, ei au căutat simpla comuniune și nu o unire efectivă cu Divinitatea"[7]. Evident, părerea lui Scholem a fost acceptată fără rezerve.

Unii cercetători au încercat să limiteze această generalizare. Însă și ei i-au considerat pe cabaliștii care au exprimat poziții „îndrăznețe" în privința lui *unio mystica* drept excepții capabile să modifice într-o oarecare măsură părerea lui Scholem, fără să aibă, totuși, o asemenea greutate încât să ducă la o nouă evaluare generală a validității acestei afirmații[8]. Scholem însuși nu era convins de aceste expresii și încerca să le interpreteze într-un mod mai puțin radical[9]. Din câte cunosc eu, nu exisă încercări de revizuire a tezei lui Scholem întreprinse de cercetătorii din domeniul Cabalei și, în pofida unor rezerve fără mare importanță, ea a rămas poziția dominantă în domeniul cercetării cabalistice. În paginile care urmează, voi propune o interpretare diferită a expresiilor de *unio mystica* din Cabală. Departe de a fi absente, descrierile despre uniri mistice se regăsesc în literatura cabalistă într-o măsură tot atât de mare ca și acelea atestate în scrierile misice neebraice. Mai mult, imaginile folosite de cabaliști nu sunt deloc inferioare formelor mai radicale din alte tipuri de misticism.

Îmi voi începe analiza cu o presupunere, aflată implicit în refuzul lui Scholem și al lui Caird de a admite existența unui misticism radical în iudaism. Aceasta presupune că transcendența lui Dumnezeu, așa cum e ea afirmată în cadrul unei religii exoterice, nu permie *unio mystica* nici măcar la nivelul esoteric[10].

„Ce anume este scris pe filacterele Stăpânului Lumii![76] [Este scris][77]: «Și cine e ca poporul lui Israel, o națiune unică[78] pe tot pământul»." E scris în lucrările lui Ițhak Luria[79] că filacterele sunt numite creiere – adică creiere, numite plăcere și entuziasm – cu ajutorul cărora suntem uniți cu el, fie el binecuvântat și lăudat[80]. „Și toate popoarele de pe pământ vor vedea că tu ești numit cu numele Domnului", și dacă tu ești numit cu numele Domnului, fie binecuvântat, deoarece ești una cu el, și această plăcere se cheamă filacterele noastre. Și plăcerea lui[81], fie el binecuvântat, cu care se desfată pentru că suntem uniți cu el, fie el binecuvântat, se numește filacterele lui. „Și cine e ca poporul lui Israel, o națiune unică" – din moment ce ajung la o stare de unitate care depășește numărul; însă numărul este sub controlul lor, căci timpul este în ascultarea lor, ca să facă ceea ce vor, deoarece depășesc timpul. Iar El, fie el binecuvântat, este unit cu noi, singurul obstacol fiind capacitatea noastră, așa cum e scris: „Întoarce-te către mine [spune Domnul oștirilor], iar eu mă voi întoarce către tine"[82], căci el, fie el binecuvântat, sălășluiește în gând. Și când un om se gândește la lucruri de nimic, El îl alungă [așa cum e scris]: „Și Moise nu putea să intre în cortul adunării"[83]. Deoarece norul rămânea așezat pe el, mintea nu putea să rămână în om, fiindcă în el sălășluia întunericul.

Mintea nu este decât o referire disimulată la Dumnezeu, la care, în același fragment, se face referință în felul următor: „ca și cum, îndeplinind acțiuni meritorii, lumea minții s-ar lărgi, fie el binecuvântat. De aceea, mintea divină sălășluiește în gândul nostru, această stare fiind înțeleasă ca o stare de unire"[84]. Conceptele folosite de Marele Maghid lasă să apară cu toată evidența descrierea unei experiențe care poate fi definită ca *unio mystica*. Tipul de unire descris în acest fragment înseamnă mai mult decât o simplă conexiune între două unități din moment ce, la sfârșit, ele ajung la o unire care trece dincolo de unitate, atribut care în sursele medievale era păstrat numai pentru Dumnezeu[85]. Chiar și natura atemporală a Israelului în momentul unirii se conformează concepției neoplatonice despre lumea intelectului, identificat aici cu Divinitatea, înțeleasă ca aceea ce transcende timpul[86]. Divinele filactere includ afirmarea unicei – literalmente: „una" – națiuni,

Cel ce dorește să-și bucure sufletul trebuie să se izoleze o parte din zi și să mediteze la măreția literelor din Tetragramă... așa cum a spus regele David: „Tetragrama îmi stă mereu în față"... Deci, cu ajutorul meditației sale asupra Tetragramei, sufletul e luminat... și se bucură și aceasta este treapta la care au ajuns acei *țadikim* care s-au contopit cu Tetragrama, astfel încât chiar și după moarte sunt considerați vii din cauza contopirii lor cu Tetragrama[98].

Contopirea este așadar obținută de *țadikim*, deși ea este recomandată tuturor, așa cum susține De Vidas. Într-adevăr, se pare că drumul pentru a ajunge la deplina bucurie spirituală este destul de simplu și nu include nici un exercițiu complicat. Contemplarea Tetragramei constituie elementul lui principal. Imediat după fragmentul menționat, autorul amintește un alt element, cântarea numelui lui Dumnezeu[99]:

„Cântați, o voi dreptilor, Tetragrama"[100]..., așa încât acest nume să stea în fața voastră, ca voi să-l unificați în așa fel, încât acest cântec să fie o contopire totală. Și este posibil ca semnificația acestui „cântec" să însemne că numai îndeplinirea lui te duce la contopire... Iehuda ha Levi, cucernicul, a compus multe poeme de laudă pentru Dumnezeu, și cel ce recită prilejuiește contopirea sufletului său cu Dumnezeu.

Cântecul cabalistului în fața Tetragramei poate fi legat de Abraham Abulafia, care folosea muzică în timpul cât recita combinațiile de litere ale diferitelor nume divine[101]. Ca și De Vidas, Abulafia considera muzica ca parte a unui proces al cărui scop ultim era unirea mistică și profeția. Iar într-un interesant fragment despre muzică citat de Haim Vital se spune că rezultatul final al muzicii este „unirea supremă și profeția"[102]. Deci, și cântecul este suficient pentru a ajunge la contopirea cu Dumnezeu cu ajutorul contemplării Tetragramei. Scopul contemplării, cum am văzut mai sus, este și obținerea unei bucurii spirituale.[103] De Vidas nu menționează nici un element ascetic în acest context, însă află o tehnică mistică ce poate fi practicată de oricare evreu. Se pare așadar că, mult înainte de apariția hasidismului, *devekut* a fost considerată de către cabaliști o stare mistică la care oricine putea

Mergând pe urmele modelului lui Luria, teozofia lui Sabbatai Țvi îl descrie pe Mesia în actul de contopire cu puterea lui Dumnezeu, pentru a aduce din nou sistemul divin la starea lui de armonie[156]: „Sufletul Regelui Mesia se contopește cu copacul vieții[157] și [el] este stăpânul tuturor comorilor Tatălui său[158] și face reconstituiri [*tikunim*] ale tuturor aspectelor [puterilor divine] și [ale tuturor nivelurilor] existenței...; datorită alipirii sale la copacul vieții, tot ceea ce face el este o reconstituire." În mod surprinzător alipirea și contopirea sunt prezentate drept ceea ce îi dă posibilitate lui Mesia să-și îndeplinească rolul restaurator la toate nivelurile realității, scopul teurgic fiind îndeplinit numai după ce s-a obținut experiența mistică.

Cabala din Safed nu a absorbit numai atitudinea *Zohar*-ului față de *devekut*, considerată drept instrument pentru scopuri teurgice, ci și concepția despre *devekut* din Cabala extatică, ale cărei ultime scopuri sunt împlinirea și revelația lui *unio mystica*[159]. Ultima fază din misticismul iudaic, hasidismul, nu numai că a continuat concepția despre *devekut* ca *unio*, dar a și interpretat – de fapt a înțeles greșit – principalul interes al lucrărilor de bază din Cabala teurgică. Astfel, potrivit lui Menahem Mendel din *Premâșlianâi*[160]:

Nistar[161] este numele atribuit unui subiect care nu poate fi transmis unei alte persoane. Așa cum gustul unei mâncări [speciale] nu poate fi descris celui care nu l-a încercat niciodată[162], [tot așa] este imposibil să explici prin cuvinte cum și ce anume este acel lucru. Un atare lucru se numește *seter* [secret]. Așa este dragostea și frica de Dumnezeu, fie el binecuvântat. Este imposibil să explici unei alte persoane dragostea [față de Dumnezeu] pe care o ai în inima ta. [De aceea] se numește *nistar.* A atribui însă termenul *nistar* doctrinei cabaliste se dovedește a fi [o treabă] lipsită de sens, deoarece cel ce dorește să studieze [Cabala] are la dispoziție cartea, și dacă nu înțelege, este un ignorant, iar pentru această persoană chiar și *Ghemara* și *Tosafot* sunt și ele *nistar.* Însă subiectele ascunse în Zohar și scrierile lui Rav Ițhak Luria sunt subiecte bazate pe contopirea cu Dumnezeu[163], adresate celui care este demn să se contopească și să vadă cerescul *Merkava,* ca Rav Ițhak Luria, căruia[164] căile firmamentului i s-au arătat în

în vreme ce filacterele umane, prin care Israelul este desemnat ca și cum ar fi fost numit cu numele divin, sugerează aceeași stare de unire. Este vorba de unirea a două gânduri care se face în virtutea entuziasmului și care provoacă desfătare lui Dumnezeu[87]. Avem aici un exemplu interesant de ceea ce definea Scholem ca transformarea gândului în emoție în timpul procesului de *devekut*[88]. Sesizăm, cu toate acestea, continuitatea terminologiei filozofice – dezvoltată în Cabala din secolul al XIII-lea pentru a exprima experiența de unire mistică – în gândirea hasidică timpurie. Cadrul filozofic, mai mult decât oricare altă serie de concepte, a furnizat maeștrilor hasidici o terminologie relevantă cu privire la *unio mystica*[89].

IV. Devekut *în Cabală și în hasidism*

Așa cum vom vedea mai departe, hasidismul a păstrat și a continuat terminologia din Cabala primelor începuturi care interpreta *devekut*. Lista asemănărilor dintre cele două mișcări mistice poate fi ușor prelungită[90]. Chiar și când se discută despre *devekut*, unul din conceptele de bază ale hasidismului, se pune întrebarea în ce măsură a fost hasidismul un fenomen mistic inovator. După Scholem, noutatea adusă de „popularizarea“ pe care a făcut-o hasidismul concepției cabalistice cu privire la *devekut* se află în prezentarea acesteia ca punct de plecare al căii mistice:

> Elementul inovator este caracterul radical atribuit lui *devekut* în virtutea acestei schimbări. *Devekut* din hasidism nu mai este un ideal ultim, care poate fi realizat numai de câteva spirite rare și sublime ajunse la sfârșitul drumului. Nu mai e ultima treaptă din scara ascensiunii, ca în Cabală, ci prima. Orice lucru începe cu hotărârea omului de a se contopi cu Dumnezeu. *Devekut* este un punct de plecare, și nu unul final[91].

Cum auto-percepția hasidismului despre apropierea sa de *devekut* este aceea a unei noutăți, nimeni nu a încercat să afle originile acestei interpretări speciale a lui *devekut*. Se pare, totuși,

că originile lui *devekut*, considerată ca punct de plecare al căii mistice, se aflau în lucrarea lui Ițhak din Acra, *Meirat Einaim*: „Oricine ajunge la secretul contopirii va ajunge la secretul echilibrului psihic. Și, dacă va ajunge la secretul echilibrului psihic, va ajunge la secretul concentrării și, după ce a ajuns la secretul concentrării, va ajunge la spiritul divin și de la acela [va ajunge] la profeție și va prooroci și va prevedea viitorul“[92]. Aceeași secvență mistică apare din nou când Ițhak afirmă: „Motivul echilibrului psihic este contopirea gândului cu Dumnezeu, fie binecuvântat, deoarece contopirea și îmbinarea gândului cu Dumnezeu, fie binecuvântat, îl face pe om să nu mai fie sensibil nici la onoruri, nici la disprețul pe care i-l vor arăta oamenii“[93].

Lucrarea lui Ițhak din Acra este una clasică a literaturii cabalistice timpurii, ale cărei influențe pot fi surprinse în Cabala din Safed[94]. Al doilea fragment citat mai sus este folosit de Haim Vital în partea nepublicată din tratatul său, *Șaare kedușa*. Faptul că Ițhak punea contopirea gândului la începutul unei serii de stări mistice și nu la capătul ei putea să fie bine cunoscut de către primii maeștri hasidici și să le determine aprecierile cu privire la *devekut*[95]. Mai mult, conceptul de *devekut* are, atât pentru Ițhak cât și pentru primii hadisim, o caracteristică extrem de semnificativă: la unire puteau ajunge și evreii obișnuiți. „Eu, Rav Ițhak din Acra... spun elitei, ca și vulgului, că oricine dorește să cunoască secretul unirii sufletului său cu [lumea] cerească și contopirea gândului său cu Dumnezeu cel înalt... trebuie să pună în fața ochilor săi spirituali literele numelui lui Dumnezeu“[96]. De aceea, *devekut* nu era considerată numai o fază inițială a unui proces spiritual. Potrivit lui Ițhak, ea putea fi recomandată oamenilor obișnuiți ca și elitei. Legătura dintre *devekut* și meditația asupra literelor din Tetragramă are o istorie lungă și bogată, cea mai importantă etapă a ei fiind practica hasidică. Voi examina aici câteva fragmente importante, tipărite încă în secolul al XVI-lea și care au influențat literatura hasidică[97].

O altă discuție de mare interes, care include elementele din concepția hasidică, poate fi găsită în lucrarea lui Elia de Vidas, *Reșit hohma:*

> splendoarea lor, iar el le-a parcurs [văzând drumul] cu ochii minții[165], ca acei patru înțelepți care au intrat în *Pardes*.

Înțelesul acestui fragment nu stă numai în caracterizarea Cabalei ca experiență mistică, ci și în reinterpretarea întregii moșteniri cabalistice ca o căutare a experienței mistice și nu atât ca gnoză teozofică[166]. Astfel, gama de concepții despre *devekut* din hasidism este o îmbinare de interpretări teurgice, pe urma tradiției din *Zohar* și din Luria, și de interpretări mistice, ce derivă din textele din Gerona, din cele ale lui Abulafia și din textele din Safed.

Să examinăm acum câteva relatări despre forme radicale de *devekut* care pot fi clasificate, pe bună dreptate, drept *uniones mysticae*.

Capitolul 4

UNIO MYSTICA ÎN MISTICA EBRAICĂ

I. Observații metodologice

Potrivit uneia dintre tezele acceptate de către cei mai mulți cercetători ai misticii ebraice, cabaliștii s-au arătat reticenți în a-și exprima experiențele în termeni care ar fi putut fi înțeleși ca vizând unirea totală a misticului cu Dumnezeu. Edward Caird a formulat cu pertinență această concepție: „Evreul s-a ferit întotdeauna de un misticism radical, datorită unui puternic simț al separării personalității umane de Dumnezeu și, în consecință, având conștiința vie că în cultul adus lui Dumnezeu există o obligație morală implicită“[1]. Afirmația lui Caird se opune părerii lui Plotin conform căreia relația dintre om și Dumnezeu poate ajunge la un stadiu în care bariera dintre infinit și finit este înlăturată, iar cel dintâi intră în contact direct cu cel de-al doilea, așa încât orice distincție și relație a finitului dispare[2].

Independent de diagnosticul lui Caird, Gershom Scholem a subliniat adesea absența unei uniri totale cu Divinitatea din textele ebraice: „Numai în cazuri extrem de rare, extazul înseamnă unirea efectivă cu Dumnezeu, în care individualitatea umană se abandonează extazului, o totală imersiune în fluxul divin. Chiar și în acest cadru mental extatic, misticul evreu își menține aproape

făcut să se contopească cu dragostea lui Dumnezeu[151], așa cum e scris: „Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta mea este...“[152] Așa cum nu-mi uit mâna dreaptă, așa nu uit dragostea lui, căci el este pururea înaintea mea. Să știi că oricine îl iubește pe Dumnezeu cu o dragoste sinceră produce dragoste în lumea de sus și atributele [divine] [își întorc] chipurile unul către altul cu mare înflăcărare și dragoste[153].

Acest fragment trebuie înțeles, în lumina unei afirmații care-l precedă, ca atrăgând atenția asupra implicațiilor teurgice ale dragostei de Dumnezeu și ale contopirii cu el[154]. Așa cum se deduce din folosirea versetului din Psalmi, David ben Zimra nu pune accentul pe natura unitivă a contopirii, deoarece caracteristica principală a acestui tip de misticism este conștiința prezenței lui Dumnezeu și nu atât unirea cu el. A-l pune pe Dumnezeu dinaintea cuiva înseamnă a mări distanța dintre el și om, și nu a o reduce. Ca și în exemplele precedente, scopul actului de contopire cu o manifestare divină este efectul teurgic.

În Cabala lui Luria, de exemplu, *devekut* este solicitată să îndeplinească scopul principal al activității cabalistice: reconstituirea, *tikun,* a *anthropos*-ului ceresc:

În ceea ce privește studierea Torei..., întreaga sa atenție [a omului] trebuie să se îndrepte spre legarea și unirea sufletului său cu obârșia cerească, cu ajutorul Torei. Iar intenția lui trebuie să fie aceea de a realiza în acest fel reconstituirea *anthropos*-ului ceresc, care reprezintă intenția ultimă a creării omului și scopul poruncii de a studia Tora...; deoarece când studiază Tora, omul trebuie să tindă să-și lege sufletul, să-l unească și să-l contopească cu obârșia lui din înalt... și trebuie să tindă în acest fel să perfecționeze arborele ceresc [al Sefirot-urilor], și *anthropos*-ul cel sfânt[155].

Este evident că aspectul mistic al unirii cu obârșia cerească – care are o importanță deosebită în unele texte din prima producție cabalistică din Gerona, ca și în sursele hasidice de mai târziu – este aici numai un mijloc pentru a ajunge la un obiectiv mai elevat: reconstituirea teozofică.

ajunge fără dificultate. Două dintre componentele tehnicii pentru a ajunge la *devekut* – muzica și contemplarea numelui divin – sunt comune Cabalei și hasidismului[104].

Cel puțin unul din elementele amintite mai sus a fost larg răspândit în epoca apariției hasidismului, lucru care se poate deduce din mărturia lui Pinhas Eliyyà Horowitz care consideră contemplarea Tetragramei ca o practică bine cunoscută.[105] Îndeplinirea lui *devekut* de către evreii simpli este relatată și de un contemporan al primilor *hasidim,* Moșe din Satanov[106]. Este probabil ca el să nu se refere la o „nouă“ practică hasidică – adică o practică introdusă de Baal Șem Tov –, ci la o practică populară cu o lungă istorie, adoptată de noii maeștri mistici care i-au dat un loc de primă importanță în viața lor religioasă[107]. Recomandarea lui De Vidas de a contempla Tetragrama în izolare a influențat probabil un fragment din lucrarea *Toledot Iaakov Iosef* a lui Iaakov Iosef din Polonoie: „Când este încă în însingurare, puneți-i în față literele Tetragramei“[108].

V. Devekut *ca mediere*

Într-unul din textele examinate mai sus, *devekut* era deja considerată un stadiu elevat care precedă experiențe ca, de pildă, cunoașterea viitorului sau receptarea de influxuri sau impresii din ceruri. Numai arareori scopul misticului era efectiv unirea mistică în sine. Mai de grabă, scopul lui era întâlnirea cu entități superioare care să permită sufletului omenesc, sau gândului, să acționeze în mod excepțional. Totuși, în mai multe texte vechi, cabaliștii au arătat că *devekut*, a sufletului sau a gândului, pare a fi o condiție indispensabilă pentru îndeplinirea unor porunci precise. De exemplu, Azriel afirmă[109]:

Când preotul îndeplinește sacrificiul, el își leagă sufletul de altar, iar sufletul lui [superior] urcă în înalt... de aceea, prin contopirea sufletului în înalt, mai întâi spiritul omului se ridică în înalt... și se întoarce la obârșia lui, de unde a fost luat..., iar de acolo urcă și mai sus până la locul acestei obârșii[110]..., așa cum apa urcă până la nivelul de la care a plecat. Și aceasta

Deși structurile [Templului] au fost distruse, în loc de sacrificii i-a rămas lui Israel numele cel mare, ca să se contopească cu acesta în locuri sfinte[118], iar oamenii drepți și cucernici și aceia care practică concentrarea mentală și unifică numele cel mare, și ei ațâță focul pe altarul inimii lor[119]. [De aceea] toate Sefirot vor fi unificate în [al lui Israel] gând curat și vor fi legate una de alta până când vor fi duse [în înalt] la obârșia sublimei flăcări veșnice. Acesta e secretul că întreg Israelul se contopește cu Dumnezeu, fie el binecuvântat[120] (după cum spune versetul): „Dar voi care v-ați unit cu Dumnezeu“. Și acesta e secretul unirii de dimineață și de seară (după versetul): „Să-ți arăți dimineața dragostea, iar credința în fiecare seară“.[121] Și acesta este secretul unificării [făcute] de om în rugăciunea de dimineață și în cea de seară, pricinuind înălțarea tuturor Sefirot-urilor într-un singur mănunchi și unirea lor – și atunci se contopește el cu numele cel mare.

„A se contopi cu numele cel mare“ este o expresie care revine de două ori în fragment, la începutul și la sfârșitul lui. Între ele, unificarea Sefirot-urilor, una cu cealaltă, și toate cu obârșia de unde au provenit sunt prezentate ca o consecință a activității gândului curat al omului. Gândul este în mod evident organul care influențează această structură teozofică, iar instrumentul mai important aflat la dispoziția omului este numele cel mare[123], care înlocuiește slujba sacrificială din Templu[124]. Presupun că funcția teurgică a sacrificiului a fost transferată literelor numelui cel mare[125]; mai presupun că autorul înțelege sacrificiul ca o cauză a unificării Sefirot-urilor, interpretare unanim acceptată de către primii cabaliști[126].

Pe baza acestor ipoteze, este rațional să considerăm că rolul literelor numelui cel mare este acela de a provoca o stare de unire între manifestările divine. Activitatea este realizată printr-o contopire preliminară a gândului uman cu literele numelui, meditând la natura și la unificarea lor. După unificarea literelor și a Sefirot-urilor, se menționează din nou contopirea cu numele, probabil cu literele lui unificate. Putem să considerăm așadar că acest text se referă la două tipuri de contopire – una care servește drept punct de plecare pentru o activitate teurgică[127] și, la sfârșit, o contopire cu o entitate universală, culme a procesului mistic.

Această analiză este susținută, cu o oarecare aproximație, de interpretarea propusă de Meir ibn Gabbay la un text atribuit lui Ițhak Orbul, text citat de Ezra, un discipol al acestuia[128]:

Chintesența cultului cabaliștilor[129] și al celor care îi contemplă numele se află în versetul „și cu el te vei contopi“... și preocuparea [versetului] „și cei care îi contemplă numele“[130] este de a face aluzie la intenția [mistică] potrivită cultului, iar aceasta [intenția] este ca cel cucernic să contemple și să tindă, în timpul cultului, să unifice numele cel mare și să se unească cu acesta cu ajutorul literelor lui și să includă în el toate nivelurile[131] (cerești) unificându-le în gândul său, până la *En sof*. Rațiunea versetului în care se spune „și cu el te vei contopi“ este aceea de a face aluzie la gând, care trebuie să fie liber, curățat de orice lucru și plecat[132], contopindu-se în înalt într-o contopire puternică și eternă, așa încât ramurile să fie unite cu rădăcina [lor] fără nici o separare[133]. În acest fel, omul care unifică se va contopi cu numele cel mare[134].

Care este natura exactă a „cultului“ menționat în primul citat, văzut ca o înlocuire a sacrificiilor cu contopirea cu numele cel mare? Un răspuns plauzibil ar fi că rugăciunea asumă funcția sacrificiilor după distrugerea Templului, pe de o parte, și, pe de alta, este considerată „cult“. Într-adevăr, o veche concepție cabalistică despre intenția spirituală legată de rugăciunea *Șema Israel* se referă în mod explicit la unificarea celor zece Sefirot[135]. Una dintre versiunile acestei concepții afirmă[136]:

Deoarece știi că Sefirot-urile sunt desemnate ca *midot* [atribute] și că nu sunt [limitate][137] la atribute prin natura lor, ci din perspectiva noastră, tu trebuie să le unifici pe toate, de două ori pe zi[138]... Așa cum [litera] *alef*[139] din cuvântul *EHaD* [unu] indică [Sefira] *Keter* și [litera] *het*[140] indică [Sefira]] *Hohma* cu celelalte șapte Sefirot... iar [litera] *dalet*... indică [Sefira] *Malkut*, și deoarece cu [cuvântul] *EHaD* se face referință la toate cele zece Sefirot..., [el] va trebui să îndrepte [gândul] ca și cum le-ar face pe toate să intre în [Sefira] *Keter*, de unde ele au emanat.

Unificarea Sefirot-urilor în timpul recitării rugăciunii *Șema* este legată și de numele care apar în același fragment. De aceea,

e binecuvântarea preotului...; ei, preoții, își unesc sufletul în înalt și binecuvântează poporul [lui Israel].

Raportul dintre *devekut* și sacrificiu poate fi înțeles ca parte din integrarea procesului psihologic în practici rituale: sacrificiu și binecuvântarea preotului. În comparație cu citatele precedente, aici *devekut* nu este legată numai de experiențe psihice excepționale, cum este profeția, ci și de două importante practici din vechiul cult ebraic în Templu. Trecerea de la concepția lui Ezra privind *devekut* și profeția, pe de o parte, la raportul stabilit de Azriel între *devekut* și ritualul preoțesc, pe de alta, reprezintă o cotitură în direcția integrării experienței mistice în valorile religioase „normale“. Preoții, spre deosebire de profeți, au continuat să binecuvânteze poporul lui Israel și în vremea lui Ariel. Un pas înainte în această direcție îl constituie rolul atribuit lui *devekut* în epistola anonimă în care se vorbește despre unirea sexuală[111]:

> Este bine cunoscut de către maeștrii Cabalei că gândirea omenească derivă din sufletul intelectual și că acesta coboară din înalt. Iar gândirea omenească are capacitatea de a se dezbăra [de elemente străine] și de a urca și [de] a ajunge la locul obârșiei sale. Atunci, se unește cu entitatea cerească din care derivă, iar ea [gândirea] și această [obârșie] devin o singură entitate[112]... Înțelepții noștri din vechime au afirmat că atunci când un bărbat se unește cu nevasta lui, iar gândul său se unește cu entitățile cerești, acel gând face să pogoare lumina cerească, iar aceasta [lumina] se așează pe acea picătură de sămânță către care el își îndreaptă atenția și crede... că această picătură este legată în permanență cu lumina strălucitoare... așa cum gândul despre ea [picătura] era legat de entitățile cerești, și că aceasta atrage lumina în jos.

Aici, unirea gândului omenesc cu sursa lui este o condiție necesară pentru un act obișnuit, procrearea. Într-o măsură mai mare decât în fragmentele din Ezra și Azriel, unirea mistică este înțeleasă ca un mijloc de afirmare a unui comportament ideal. Toți oamenii – nu numai preoții – pot, ba chiar trebuie, să asocieze *devekut* la actul de procreare.

Ca și în exemplele precedente, și în acest caz se atribuie o importanță deosebită actului care urmează după experiența mistică, profeția, binecuvântarea și procrearea reprezentând scopurile ultime ale unirii, și nu altele[113]. Mai mult, deși *devekut* este în primul rând o experiență personală, ea are aici funcția de a introduce o acțiune cu o orientare diversă. Unirea, sau comuniunea mistică, servește ca vehicul, folosit de individ pentru a servi mai bine comunitatea. Perfecțiunea personală este transformată într-un mod de a contribui la bunăstarea celorlalți. Un examen atent al acestor surse, în special al ultimei, va dovedi că a ajunge la unirea mistică înseamnă a transforma solicitantul într-un canal prin care influxul supramundan ajunge în lumea pământeană[114]. Formele de *unio mystica* menționate mai sus pot fi, prin urmare, considerate încercări întreprinse de *perfecti* pentru a restabili legătura ruptă dintre divinitate și lumile inferioare, prin intermediul facultăților lor spirituale. Această poziție este exprimată concis în *Zohar*, unde cunoscătorul de doctrină teozofică „care se contopește cu Domnul lui“ este definit *țadik*, stâlp al universului, deoarece „el atrage binecuvântarea asupra lumii [de jos]“[115]. Aici, *devekut* își asumă chiar o funcție cosmică. În altă parte, *Zohar*-ul îl descrie pe „omul virtuos, care cu sufletul și cu spiritul său se contopește cu Sfântul Rege din înalt cu dragostea ce se cuvine, are putere peste pământul de jos, și orice lucru hotărăște el pentru lume este îndeplinit“, așa cum i s-a întâmplat lui Elia în povestea cu ploaia[116].

VI. Devekut *și teurgia*

Așa cum am văzut mai sus, experiența personală obținută prin contactul cu manifestările divine este uneori concepută ca un mijloc pentru a ajunge la o finalitate diferit orientată, în special spre alții. La această finalitate se poate ajunge dacă se creează o cale între lumea divină și cea pământeană. Să considerăm acum impactul teurgic al lui *devekut* asupra structurii divine. Dintr-un text datând din perioada de început a literaturii cabalistice, provenind probabil din școala din Gerona, aflăm că[117]:

aș considera această tradiție drept o componentă a concepției despre unificarea celor zece Sefirot, exprimată în primele două fragmente, cealaltă fiind de un tip pe care îl întâlnim în Abraham ibn Ezra când acesta se referă la contopirea cu Tetragrama[141]. În prima componentă, motivul contopirii este absent; în cea de a doua lipsește motivul unificării Sefirot-urilor[142].

Implicațiile textelor citate sunt importante pentru concepția cabalistică despre *devekut*, din mai multe motive. În primul rând, potrivit unor cabaliști, obiectul contopirii este un sistem dinamic de manifestări divine, care trebuie unificate înainte de a se putea ajunge la contopirea cea mai înaltă. Acest proces de unificare derivă dintr-un efort continuu și repetat, de două ori pe zi, așa cum relevă aceste texte. Actul teurgic este așadar o experiență continuă la care cabalistul trebuie să contribuie pentru a unifica puterile lui Dumnezeu. Mai mult decât un act îndreptat către subiectul agent, el este o practică teocentrică, chiar dacă locul în care ea se petrece este gândirea cabalistului, care trebuie să integreze cele zece Sefirot în obârșia lor, după cum acestea se manifestă în literele Tetragramei sau ale cuvântului *EHaD*[143]. Se consideră că această *restitutio rerum ad integrum* la nivelul spiritual uman are o influență simpatetică asupra lumii superioare, capabilă să provoace întoarcerea Sefirot-urilor la obârșia lor de la nivelul divin. Cred a putea presupune că gândul uman pur corespunde gândului ceresc pur, Sefira *Keter.* Astfel, datorită actului de contemplare a celui mai puternic simbol din cele zece Sefirot, numele divin, gândul omenesc se „umple“ cu aceste conținuturi și se identifică probabil cu ele. O atare interpretare psihologică pare a-și găsi un susținător în faptul că în textele citate nu se face nici o referire la ascensiunea sufletului omenesc sau a gândului omenesc către lumea superioară. Se pare că starea de unire a gândului omenesc cu Dumnezeu poate fi obținută dacă se meditează la numele cel mare. Analiza mea se bazează pe ipoteza că procesele mentale interne sunt capabile să activeze puterile divine prin reflectarea acestora în gândul uman, o interiorizare a Divinului care putea fi percepută de către cabalist ca o unire mistică efectivă cu o *imago dei.* Pe baza fragmentelor citate, putem așadar să descriem fazele cultului cabalistic în modul următor: (1) contopire preliminară a gândului

cu literele numelui divin; (2) activarea acestor litere în calitatea lor de simboluri ale entităților superioare, în așa fel încât să se obțină un tot unitar; (3) contopirea cu acest tot divin unificat.

Majoritatea exemplelor prezentate provin din Cabala timpurie provensală și catalană sau din Ițhak din Acra. După a doua jumătate a secolului al XIII-lea, Cabala spaniolă s-a arătat tot mai indiferentă față de *devekut,* considerată ca idealul cel mai înalt. Această orientare apare în *Zohar,* în lucrările lui Moșe din Leon, Iosef Ghikatilla, Iosef din Hamadan, Iosef Angelino și David ben Iehuda heHasid. Dacă *devekut* va mai fi menționată, acest lucru se datorează câte unui cabalist care mai amintește de primele texte ale școlii din Gerona, așa cum face cabalistul italian Menahem Recanati. Centrul activității religioase este acum teurgia. Porunca biblică de contopire cu Dumnezeu este reinterpretată într-un mod asemănător cu cel aplicat Talmudului de către școala lui Ișmael. Într-un exemplu de demistificare a lui *devekut,* se folosește o perspectivă mitică. Potrivit lui Moșe din León[144], „este necesar ca omul să fie în imaginea cerească, așa cum e scris: «cu el te vei contopi»[145], și încă: «vei merge pe cărările lui»[146], adică potrivit cu această imagine“. Aici, *imitatio dei* este înțeleasă fie ca un fapt încheiat, fie ca un ideal care poate fi realizat cu acțiuni potrivite. Contopirea devine astfel o asimilare ce urmează unei lucrări practice[147]. Se dă o deosebită importanță raportului structural dintre trupul omenesc și imaginea cerească – Sefirot – și asemănării dintre activitatea umană și aceea a entităților divine.

Urmând concepția Cabalei din Gerona, *Zohar*-ul prezintă starea de *devekut* drept o condiție preliminară pentru a influența pe cale teurgică *Șekina,* lucru care se întâmplă, totuși, doar în clipa morții: ceea ce atenuează natura mistică a actului[148]. Această legătură se extinde apoi la Cabala teurgică și reprezintă calea principală prin care experiența mistică a fost absorbită de sistemele religioase axate pe fapte și pe impactul lor asupra lumii superioare[149].

Potrivit lui David ben Zimra, care a scris către jumătatea secolului al XVI-lea[150],

> Când un om unifică [Sefirot-urile] cu toată inima și cu intenția sinceră, atunci sufletul lui se unește cu acestea și este

de autoumilire, sau cel puțin nu vorbește numai de această stare, ci de o experiență pasivă de anihilare care pare a fi legată de „moarte“[102] sau de „sărăcie“[103].

Sfârșitul fragmentului din Levi Iṭhak, *ve-hai bahem* (Lev. 18.5), se referă explicit la îndeplinirea poruncilor. Contopirea și detașarea totală nu pot să elibereze de jugul poruncilor. Această referire este indispensabilă din moment ce, potrivit Talmudului, numai morții nu mai sunt supuși poruncilor. Mai mult, potrivit cunoscutei concepții despre *devekut* – descrisă în paginile precedente – contopirea este, uneori, considerată ca o condiție pentru îndeplinirea spirituală a poruncilor. Dar acest aspect nu a fost elaborat de către Levi Iṭhak în fragmentul citat. Comparând fragmentul cu o serie de concepții despre rugăciune în timpul experienței de unire, concepții care circulau în cercul Marelui Maghid, ne dăm seama că îndeplinirea rugăciunii și-a pierdut valoarea activă și caracteristicile ei intenționale, fiind înlocuită cu fapte cvietiste*. Însăși prezența expresiei *ve-hai bahem* denotă o sensibilitate față de posibilitatea ca cineva să poată înțelege *devekut* și „moartea spirituală“ ca stări de conștiință care îl opresc de la îndeplinirea poruncilor, considerate inutile. Dimpotrivă, misticul ajunge la o stare în care *mițvot* sunt îndeplinite ca și cum Dumnezeu însuși le-ar fi îndeplinit prin el, misticul ajungând la o stare de *Gelassenheit***, ca să folosim un termen din Meister Eckhart***. „Moartea“, în sens metaforic, este aici aplicată în exclusivitate sufletului fără nici o referire la trup, ceea ce contribuie la susținerea afirmației noastre că poruncile sunt îndeplinite în continuare[104]. Ca și în cazul primilor cabaliști, nu s-a ridicat vreun protest, din câte știu eu, împotriva acestor afirmații și expresii radicale, în pofida faptului că hasidismul, chiar în anii în care au fost scrise textele citate, suferea grele atacuri din partea adversarilor lui.

* *Cvietism* – doctrină mistică care, bazându-se pe lucrările preotului spaniol Molinos (m. 1696), credea că perfecțiunea creștină se află în dragostea pentru Dumnezeu și în liniștea pasivă și încrezătoare a sufletului (n.t.).

** Din germ., lipsă de pasiune, calm, moderație (n.t.).

*** Dominican german (1260-1327) a cărui operă se află la originea curentului mistic din Renania și a tradiției conceptuale reluate apoi de realismul german, curent condamnat de papa Ioan al XXII-lea (n.t.).

grare a umanului în unitatea primordială, cealaltă jumătate a acestei unități fiind elementul divin.

Potrivit unuia dintre discipolii lui Abulafia, autorul anonim al tratatului *Șaare țedek*, omul este ultima dintre entitățile compuse (așa cum susținuseră deja Maimonide[22] și Abulafia[23]) și de aceea este reprezentat de litera *yod*, adică numărul zece, considerat ultimul număr primar. El continuă:

> El este *yod* în această lume, care a primit puterea de la tot și cuprinde tot, ca *yod* în [regatul] Sefirot-urilor. Trebuie așadar să înțelegi că nu există diferență care să poată fi deosebită între acest *yod* și acel *yod*, cu excepția unei diferențe foarte subtile din punct[ul] de vedere al spiritualității, ceea ce înseamnă că [litera *yod*] este *milui* (grafia completă) a celuilalt *yod*... și acesta este secretul [versetului] „și cu El te vei uni“ – unirea lui *yod* cu *yod*, pentru ca cercul să fie complet[24].

Fiecare dintre cei doi *yod* este definit în mod explicit ca jumătate a cercului care este completat când se produce ascensiunea omului inferior și transformarea lui în „om superior, om care [stă] pe tron și[25] va fi chemat: «Domnul, dreptatea noastră»[26]“.

Omul este așadar doar o jumătate dintr-o unitate mai mare, cercul, și, datorită ascensiunii sale, el poate să reconstituie această unitate. În acest context, putem înțelege elaborarea celor doi *yod*. În ebraică, litera *yod* este asociată cu numărul zece. În grafia completă *(YWD)*, literele *WD* valorează și ele zece. Rezultă că forma *yod* cuprinde în sine doi *yod* – unul simbolizând partea umană, celălalt – partea divină. Fiecare dintre ei este reprezentat grafic de un semicerc, forma lui *yod* în alfabetul ebraic[27]. Unirea acestor semicercuri duce la formarea unui cerc complet[28].

Metafora cercului, ca simbol al unirii umanului cu Divinul, merită o examinare mai atentă. Atestarea ei ca parte din descrierea perfecțiunii umane ne amintește concepția lui Jung despre *mandala*, ca simbol al individualizării. Într-adevăr, Abraham Abulafia a vizualizat un cerc, ca parte din experiențele lui extatice. Și în acest caz, metafora ne îngăduie să înțelegem că aceste două referiri la cerc nu constituie numai o descriere literară, ci se referă și la viziunea unui cerc în timpul unei experiențe interpretate ca

întoarcerea la o stare originară. În al doilea rând, atât din fragmentul lui Iṭhak din Acra, cât și din fragmentul lui Șneur Zalman putem deduce că, independent de folosirea unor imagini, experiența descrisă de ele nu trebuie considerată definitivă. Nici unul dintre cei doi autori nu caută o moarte mistică ca un scop în sine, deși natura unei atari experiențe poate fi, într-adevăr, fascinantă.

Posibilitatea de asimilare totală a umanului de către Divinitate este evidentă și în *Kedușat haLevi*, compusă de un alt discipol al Marelui Maghid, Levi Iṭhak din Berdișev:

> Când un *țadik* se contopește cu neantul și este [astfel] anihilat, [numai] atunci el îl adoră pe Creator în numele tuturor *țadikim*, pentru că acolo nu se poate discerne vreo diviziune a atributelor... Un *țadik* se contopește cu neantul și, cu toate acestea, se întoarce apoi la esența lui. Dar Moise, maestrul nostru, binecuvântată fie-i amintirea, a rămas anihilat pe toată durata, deoarece contempla necontenit splendoarea Creatorului, fie el binecuvântat, și nu s-a mai întors niciodată la esența lui, așa cum se știe, deoarece Moise, maestrul nostru, binecuvântată fie-i memoria, era mereu contopit cu neantul și din acest punct de vedere era anihilat (...) Pentru că atunci când îl contemplă pe Creator, fie El binecuvântat, în el nu mai există atunci nici o esență, fiindcă e anihilat (...); el a contemplat neantul și a fost anihilat (...), și Moise era neîntrerupt contopit cu neantul[123].

Este semnificativă distincția dintre contemplarea neîntreruptă a lui Moise, care i-a provocat o stare de anihilare din care nu s-a mai întors, și contemplarea unor *țadikim*, care se întorc din experiențele lor de unire. Ceea ce este riscant nu este posibilitatea de a fi asimilat de către Dumnezeu sau în Dumnezeu, văzută dintr-o perspectivă divină – sau, cu alte cuvinte, posibilitatea de a înlătura distanța dintre om și Dumnezeu –, ci problema naturii umane, care cu greu poate suporta o stare de continuă imersiune într-o experiență de contemplare/anihilare. Moise era socotit un mistic capabil să se mențină în această stare de unire supremă. De aceea, el a reprezentat pentru *țadikim* un ideal. La fel a fost considerat și de către Iṭhak din Acra.

Ipoteza aceasta nu este însă fondată nici din punct de vedere teoretic, nici faptic. Așa cum am remarcat mai sus, cabaliștii foloseau o terminologie filozofică unitivă, existentă cu mult înainte de alcătuirea lucrărilor lor și acceptată de cercurile ebraice[11]. Concepțiile uniri cu entități cerești, ca aceea despre *devekut* formulată de Abraham ibn Ezra, sau noțiunea lui Averroes despre unirea intelectivă erau binecunoscute și se regăseau frecvent în tratatele cabalistice.

Mai mult, transformarea lui Enoh în îngerul Metatron, motiv de o deosebită importanță în unele texte ebraice vechi, ar putea fi interpretată ca o fuziune a patriarhului-om cu îngerul. Potrivit vechilor texte ebraice, lui Enoh i se atribuiau nu numai veșminte de glorie și dimensiuni grandioase, dar și o cunoaștere atotcuprinzătoare. Nu trebuie deci să ne mire faptul că patriarhul a fost considerat un ideal mistic de către cabaliștii extatici[12]. De aceea, nu putem explica „reticența“ față de folosirea repetoriului de imagini unitive atribuind-o unor inhibiții provocate de factori conceptuali externi, cum ar fi absența unor teme de unire mistică din teologiile ebraice. Dimpotrivă, terminologia filozofică, de pildă, putea servi și a servit efectiv de cadru conceptual, ceea ce putea să faciliteze totodată comunicarea cu unele grupuri intelectuale[13]. Faptul că o religie care permite apariția unei anume mișcări mistice vine în sprijinul unei teologii transcendentale nu poate fi prezentat ca o probă hotărâtoare a desființării imaginarului unitiv. De pildă, Islamul, al cărui caracter transcendental nu poate fi pus la îndoială, a dat naștere unor tipuri radicale de misticism[14]. Teologia raționalistă islamică a fost sprijinită, în încercările ei nereușite de a elimina grupările mistice, de puternice forțe socio-politice care nu au existat în iudaism. Același lucru s-a întâmplat și cu creștinismul. În pofida controlului puternic exercitat de către Biserică asupra cercurilor intelectuale – să ne gândim la binecunoscutele condamnări de eretici, uneori chiar omorâți –, putem remarca, începând cu sfârșitul secolului al XIII-lea, apariția a numeroase afirmații privind posibilitatea de a se uni cu Dumnezeu. Pe acest fundal, existența unei pletore de expresii de unire mistică nu ridică, în misticismul ebraic, o problemă nici din punct de vedere sociologic, nici din punct de vedere religios.

II. Unirea în Cabala extatică

Problema teoretică a fost îndeajuns examinată. Dovezile textuale indică de asemenea o orientare diferită de aceea indicată de Scholem. Parte din materialul care va fi discutat în continuare era, cu siguranță, cunoscut lui Scholem, care l-a utilizat din plin; el l-a interpretat însă după criterii diferite de acelea pe care le voi folosi eu. O altă parte din material nu a fost deloc folosită de Scholem, deși putem presupune că el îl cunoștea; rămâne și o parte din documentație care îi era probabil necunoscută. Voi defini, în primul rând, contextul istoric de folosire a descrierilor de unire, după care voi examina câteva exemple importante.

Cum am putut remarca mai sus, Cabala din Gerona înțelegea *devekut* ca o valoare mistică cu o importanță majoră, iar în unele cazuri, înțelegerea acestui termen ca o unire mistică era mai potrivită decât interpretarea lui drept o comuniune. Începând însă cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea, cabaliștii din Spania au început să nu mai acorde atâta importanță lui *devekut* și să dea o atenție specială semnificației teurgice cuprinse în îndeplinirea poruncilor în intenție cabalistică. Acesta este cazul *Zohar*-ului și al lucrărilor lui Moșe din León, Iosef Ghikatilla, ben Iehuda heHasid și Iosef din Hamadan. Deși cei din Gerona aveau un viu interes pentru *devekut*, considerată ca una din valorile religioase cele mai înalte, cabaliștii de la sfârșitul secolului al XIII-lea au accentuat rolul principal al practicii teurgice în viața ebraică. Acești cabaliști și-au arătat respectul pentru *devekut*, dar ea nu a constituit niciodată centrul concepției lor religioase. Cabala spaniolă a urmat acest tip de religie teurgică până la expulzarea evreilor din 1492, și a continuat să-l urmeze și în Africa de Nord, Italia sau în Imperiul Otoman.

Dincolo de granițele Spaniei din secolul al XIII-lea, Cabala extatică a lui Abraham Abulafia a considerat obținerea experiențelor extatice drept *sumum bonum* al spiritualității umane și a descris, uneori, aceste experiențe în termeni de unire mistică. Am dedicat un studiu amănunțit vederilor lui Abulafia privind *unio mystica*, încercând să demonstrez că multe fragmente din lucrările lui pot fi înțelese numai ca indicii ale unor tendințe unitive. Mă

nuită, el își continuă starea de unire. Comentându-și observațiile despre unirea mistică, Șneur Zalman afirmă[117]:

> Așa cum vedem, atunci când omul se contopește cu Dumnezeu, este extrem de plăcut pentru El, și mult prea dulce[118], atât de mult încât El îl va înghiți în inima sa[119] și așa mai departe, așa cum înghite gâtlejul trupului. Și aceasta este adevărata contopire, pentru că el devine una cu Dumnezeu în care el a fost înghițit, fără a fi separat [de el] ca să fie socotit o entitate diferită[120]. Aceasta este semnificația [versetului] „și voi vă veți contopi cu El“[121] – [să vă contopiți], textual.

Consider că e necesar să fac câteva comentarii pe marginea acestui fragment care nu are doar o valoare metaforică. Începutul citatului exprimă experiența obișnuită, prin similitudinea cu „a devora“. Cum am remarcat mai sus, din punct de vedere metodologic nu putem compara conținutul experienței lui Șneur Zalman nici cu aceea a lui Ițhak din Acra, nici cu aceea a lui Ruysbroeck. Cu toate acestea, cel puțin la nivelul literar, asemănarea dintre imaginile lor este surprinzătoare.

Secvența „contopire-înghițire“, evidentă în Șneur-Zalman, este ipotetic asemănătoare cu aceea de „contopire-anihilare“, care se întâlnește în unele texte hasidice, câteva dintre ele fiind discutate mai sus. Prin urmare, „înghițirea“ este similară cu anihilarea sufletului uman după actul de unire. Dacă această interpretare este corectă, atunci unul dintre cei mai de seamă discipoli ai Marelui Maghid a considerat anihilarea drept treapta cea mai înaltă de pe scara mistică, o interpretare care își găsește confirmarea în interpretarea în mod clar radicală expusă mai sus în legătură cu similitudinea dintre cele două trâmbițe.

În încheiere, două observații în legătură cu folosirea în hasidism a metaforei „înghițirii“. În primul rând, părerea lui Șneur Zalman poate fi mai bine înțeleasă dacă o raportăm la concepția cabalistică larg răspândită cu privire la elevația obținută prin mâncarea rituală. Așa cum entitățile vegetale și animale se ridică prin consumarea lor de către om, tot așa se ridică și omul când este înghițit de către Divin[122]. În toate aceste cazuri, nucleele spirituale sau particulele sfinte sunt eliberate și realizează astfel

V. Metafora „înghițirii“

O altă imagine interesantă legată de unirea mistică apare în scrierile unui mistic flamand din secolul al XIII-lea, Jan van Ruysbroeck. După părerea lui, „A mânca și a fi mâncat? Aceasta este unire... Din moment ce dorința lui este fără măsură, să fii devorat de el nu trezește în mine o uimire deosebită“[105]. Acest text, socotit un exemplu de metaforă a unirii mistice radicale, constituie o expresie cu adevărat surprinzătoare[106]. Privit din perspectiva prezenței sau absenței lui „a devora“ ca tip de imaginar, putem afirma că și în misticismul iudaic întâlnim tendințe radicale[107]. Astfel, aflăm, de pildă, din Ițhak din Acra, că semnificația mistică a expresiei biblice care-l descrie pe Dumnezeu ca pe un „foc mistuitor“ este „a mânca“[108], referindu-se la[109]

> acel lucru care e înghițit de un altul. „Și el se unește cu femeia lui [și ei devin] o singură carne“[110]. Când misticul cucernic face ca sufletul lui să urce [ca] să se unească printr-o contopire potrivită cu misterul divin cu care el [sufletul] se contopește, [Divinitatea[111]] îl înghite[112]. Aceasta este semnificația secretă a [versetului[113]] „Dar ei să nu vină să privească la lucrurile sfinte când le învelesc [literalmente, sunt înghițite[114]], ca să nu moară.“

Nu există nici o îndoială că unirea despre care se vorbește în acest fragment, prezentată ca o stare de „înghițire“, se petrece între sufletul omenesc și Divinitate[115]. Fragmentul nu precedă numai discuția despre cana cu apă și izvorul curgător, în care este menționat intelectul divin. Se presupune că amândouă imaginile, cea a focului și cea a apei, revelă semnificația unei fraze care se referă clar la Divinitate.

Întâlnim o altă discuție interesantă în *Comentariul la Cartea Rugăciunii* al lui Șneur Zalman din Liadi, întemeietorul *hasidismului habad*. Potrivit acestuia, ritualul legat de *Nefilat apaiim* (rugăciuni spuse în poziție semiînclinată) simbolizează unirea a două entități diferite care devin ca un singur și inseparabil corp[116]. Chiar când un om își continuă după rugăciune activitatea obiș-

voi limita aici la câteva exemple reprezentative. Într-unul din comentariile sale la *Îndrumătorul rătăciților*, Abulafia spune că un cabalist „face profeții datorită entității care-l face să treacă de la posibilitate la actul final și perfect, iar el și El devin o singură entitate, inseparabilă în timpul acestui act“[15].

„Inseparabilitatea“ factorilor care iau parte la experiența extatică este indicată aici cu ajutorul formulei clasice „el și El devin o singură entitate“[16]. Esența filozofică din acest fragment este evidentă. Trecerea de la posibilitate la actualizarea perfectă înseamnă transformarea intelectului uman individual în Intelect Activ, ceea ce se îndeplinește printr-un act de unire. Tot în aceeași lucrare, Abulafia arată că facultățile umane urcă treptat către intelectul activ[17] și „ele se vor uni cu acesta după o serie de exerciții extrem de severe și grele, până când [facultatea] specială, individuală și profetică va deveni universală[18], permanentă și eternă[19], asemănătoare cu esența cauzei ei, iar el și El vor deveni o singură entitate.“

Acest tip de expresie unitivă abundă în lucrările lui Abulafia, multe dintre ele păstrându-se în manuscris, deși au o importanță majoră. Este greu de explicat absența totală a lui Abulafia din cele mai elaborate analize ale lui Scholem legate de fenomenul *devekut*[20]. Omițând această personalitate majoră dintr-un studiu dedicat lui *devekut* sau interpretându-i greșit concepțiile în alte studii, nu putem obține un tablou complet al unirii mistice din misticismul iudaic[21]. Abulafia nu a reprezentat numai o excepție de seamă. El a deschis calea multor cabaliști, unii dintre ei având, la rândul lor, o importantă influență asupra fizionomiei spirituale a misticii ebraice, așa cum a avut și el.

III. Unire mistică: reconstituirea unei unități destrămate

Doresc să ilustrez acum asemănarea dintre concepțiile despre *devekut* ale celor trei școli mistice care au dovedit un interes continuu față de acest fenomen: Cabala extatică, Cabala din Safed și hasidismul. Aceste trei școli au interpretat *devekut* ca o reinte-

unire mistică. Mai mult, formularea explicită de *unio mystica* din manuscrisul din Biblioteca Bodleiană citat mai jos ne ajută să înțelegem semnificația acestor fragmente, incluzând și metafora cercului care se află în tratatul *Șaare țedek*, al cărui autor anonim a înțeles, după părerea mea, experiențele mistice amintite în lucrare ca experiențe de unire mistică.

Într-o altă lucrare, păstrată în Biblioteca Bodleiană din Oxford și strâns legată de tradiția lui Abulafia, citim[29]: „Mi-a spus: «Tu ești fiul meu, în ziua aceasta eu te-am adus pe lume»[30] și mai departe: «Vezi acum că eu, chiar și eu, sunt El[31]. Iar secretul [acestor versete] se află în unirea puterii – adică puterea divină cerească numită cercul profeției – cu puterea omenească. Și s-a mai spus: «Eu, eu»“[32]. Expresiile „Eu, eu“ și „Eu, chiar și eu sunt El“ arată unirea Divinului cu umanul. Potrivit unei interpretări pur literale a textului, „cercul profeției“ înseamnă puterea divină. O lectură mai aprofundată revelă însă un alt sens: valoarea numerică a expresiei ebraice *galgal haNevuva* („cercul profeției“) este 132. Aceeași valoare are și expresia *Ani ani hu* („Eu, eu, El“), *ghematria* fiind o indicație sigură că cercul include doi „eu“, cel uman și cel Divin.

În ambele surse ale Cabalei extatice, unirea mistică este prezentată ca un proces de asimilare cu Divinul. În tratatul *Șaare țedek*, omul se ridică la statutul unei entități care stă pe tronul divin. În al doilea fragment, sunt folosite trei versete care se referă evident la o unire a omului cu Divinul, datorită faptului că omul este indicat cu aceeași expresie folosită pentru Divinitate: *Ani*. Înainte de a-l părăsi pe autorul anonim al tratatului *Șaare țedek*, mi se pare potrivit să-i menționăm părerea despre suflet[33]: „Sufletul universal este unul, și el a fost împărțit în două [părți] din cauza diviziunii materiei“[34]. Cele două părți sunt sufletul din „sfera lui *Aravot*“ – sfera cea mai înaltă și, în consecință, sufletul cel mai spiritualizat din întreg universul – și „sufletul natural“ care derivă din primul[35]. Această afinitate permite sufletului uman să urce la sufletul din *Aravot* și să-și schimbe natura. Descrierea sufletului poate fi comparată cu descrierea de mai sus a celor două semicercuri, deși comparația nu poate fi dovedită cu certitudine.

întoarce din experiența ce anihilează, ci la ceea ce a rămas absorbit în adâncul Divinului. Referirea la unire, considerată ca o fază ce precedă anihilarea, demonstrează, cu toată evidența, că experiența de unire culminează cu pierderea totală a individualității[55]. O secvență asemănătoare se găsește într-un alt text al lui Dov Baer. Descriind starea lumii indicată de expresia din Talmud *haruv* („distrus“)[56], el a scris: „și o mie de ani lumea este distrusă – când totul ajunge la unire, lumea este distrusă și anihilată“[57]. Și în acest caz, anihilarea este precedată de unire. Referirea categorică la anihilarea existenței nu ne permite să punem ipoteza că termenul „*Adam*“ persistă și după starea de anihilare. Potrivit unei versiuni a acestui fragment, „forma completă“ se obține numai atunci când Dumnezeu și omul sunt uniți, fără nici o aluzie la posibilitatea ca expresia să poată fi aplicată uneia dintre cele două entități când sunt separate[58].

Același versat din *Iezechiel* a fost folosit atât de autorul lui *Sefer Șaare țedek* cât și de Marele Maghid, cu scopul de a indica noul nivel la care a ajuns misticul. Cei doi autori utilizează și tehnici lingvistice asemănătoare pentru a-și demonstra interpretarea: *Y* plus *WD*[59], sau A plus *DM*. Mai mult, ei folosesc și termenul *jumătate* pentru a descrie fiecare dintre entitățile implicate în unirea mistică. Aceste asemănări, oricât ar fi ele de importante, sunt insuficiente pentru a dovedi în mod concludent influența directă a lui *Sefer Șaare țedek* asupra Marelui Maghid; ele dovedesc însă clar profunda asemănare dintre un important aspect al Cabalei extatice și misticismul hasidic.

Cele trei școli mistice menționate dau o importanță deosebită tezei platonice a unirii sufletului omenesc cu obârșia lui; ea a fost combinată cu teoria platonică a „jumătăților“, această sinteză fiind eficace pentru a descrie starea de unire mistică. Voi încheia acest subiect cu un citat luat din lucrarea unuia dintre primii maeștrii hasidici, Menahem Nahum din Cernobîl[60]: „... să se ducă pe sine mai aproape de partea divină care sălășluiește în el, mai aproape de rădăcina a tot, de el, fie el binecuvântat. Iar el se leagă de unitatea divină cu ajutorul unirii părții cu întregul[61], care este *En Sof*. În consecință, lumina sfântă a lui *En Sof* strălucește în el, deoarece partea se unește cu rădăcina ei“[62]. Terminologia

neoplatonică – „partea“ (individul) care se unește cu „rădăcina lui“ (întregul) – este evidentă. După părerea mea, contopirea particularului cu universalul, prezentată în acest fragment de către un membru al cercului lui Dov Baer, nu are în sine nimic personalist. Ceea ce rămâne este numai lumina divină care năvălește în individ în timpul unei experiențe de unire.

IV. Picătura și oceanul

În această fază a analizei noastre cu privire la *devekut*, este necesar să examinăm frecvența cu care apare o altă metaforă clasică a lui *unio mystica* în textele cabalistice – dispariția picăturii de apă în mare. Această veche metaforă a apărut încă din *Katha Upanishad* IV, 15. Citim în versiunea lui Zaehner: „Așa cum apa pură vărsată în apa pură se identifică ei, tot așa sufletul înțeleptului dotat cu discernământ se identifică [lui Brahman] “[63]. Această imagine a fost folosită atât în misticismul musulman, cât și în cel creștin[64]. Se pare că ea a fost atestată pentru prima dată în sursele cabalistice în lucrarea lui Ițhak din Acra[65]: „El [sufletul][66] se va uni cu intelectul divin, iar acesta se va uni cu el... iar el și intelectul divin vor deveni o singură entitate, așa cum cineva ar vărsa o cană de apă în izvorul unui pârâu, unde totul devine unul. Și aceasta este semnificația secretă a dictonului spus de înțelepții noștri: «Enoh este Metatron»[67] și este și semnificația secretă a [expresiei] «un foc care mistuie un foc»“.

Pentru Ițhak, dizolvarea și absorbirea sufletului omenesc în entitatea cerească este totală și, probabil, definitivă. Nu este de mirare că el ne atrage atenția asupra pericolului de a ne îneca în experiența ultimă a unirii[69]:

> Când Moise, maestrul nostru, a spus: „Arată-mi slava ta![70]“, el a dorit moartea, pentru ca sufletul lui să înlăture bariera palatului său[71], care îl separă [pe suflet] de minunata lumină divină pe care el era doritor s-o contemple. Însă cum Israel mai avea [încă] nevoie de Moise, Dumnezeu nu a vrut ca sufletul lui Moise să-și lase palatul ca să cunoască această lumină a lui... Acum, fiul meu, te străduí să contempli lumina

Baer. Iaakov Ițhak haLevi Horowitz, profetul din Lublin, atribuie Rabinului din Pinsk, Levi Ițhak din Berdișev, o interpretare fascinantă a expresiei din Talmud „Cel ce e sărac este considerat ca mort“[90], prezentată în contextul unei alte afirmații, luată tot din Talmud: „Cel ce dorește să trăiască trebuie să se distrugă pe sine“[91]. Levi Ițhak afirmă[92]:

> Cel ce dorește să trăiască nu trebuie să aibă grija trupului și să-și lase gândul să se contopească cu Dumnezeu, fie el binecuvântat. Se va distruge pe sine și se va îndepărta[93] de sine. Cu toate acestea, el trăiește, pentru că se contopește cu viața [tuturor] viețílor[94](...) oricine sărăcește din pricina contopirii lui cu Dumnezeu, fie el binecuvântat, este bineînțeles considerat... ca mort[95], eliberat de moartea [adevărată], însă viu [totuși], mulțumită acestora [poruncilor].

În acest fragment, *devekut* este strîng legată de starea de sărăcie sau de „moarte“. Într-adevăr, contopirea duce la apariția celeilalte etape mistice, aceea a totalei ruperi de lume. Potrivit lui Levi Ițhak, putem formula o cale mistică cu trei fraze: (1) desprinderea de nevoile trupești[96], (2) unirea propriului gând cu Dumnezeu și (3) „sărăcia“ spirituală sau „moartea“, ca o culme a căii mistice. Așa cum, în textul Marelui Maghid, după unire urmează anihilarea, la fel discipolul acestuia concepe o moarte spirituală considerată ca o încununare a experienței lui de unire mistică[97]. Nu există nimic nou în argumentarea privind viața adevărată care urmează morții pământești. Ea este o reflectare a unei teme neoplatonice[98] deja prezente în Talmudul babilonian[99]. Textul hasidic consideră *devekut* ca o etapă de început pe calea mistică. Individul trebuia numai după contopire să „moară“, iar această „moarte“ îi asigură viața eternă[100]. În ultimul fragment, termenul *sărac (anii)* capătă o evidentă conotație mistică care subînțelege rezultatul firesc al contopirii și implică mai curând o conștiință autoimpusă de *pauperitas sancta* față de Dumnezeu. Această concepție despre „sărăcie“ poate fi comparată cu „autoanihilarea“ care urmează după contopire[101], așa cum afirmă Dov Baer. Din nou, apare o stare mistică fără să existe vreo inițiativă din partea misticului. Marele Maghid nu vorbește de nici un fel

În amândouă cazurile, se vorbește despre o ascensiune care precedă obținerea perfecțiunii umane.

Unele surse posibile ale concepției despre om ca semicerc și despre sufletul său ca parte din sufletul universal ar putea să fie următoarele: (1) descrierea lui Platon privind diviziunea ființei sferice androgine primordiale în două jumătăți, masculină și feminină[36] și (2) versiunile medievale ale acestui mit, atât arabe[37] cât și ebraice[38], care transferă diviziunea de la suflet la trup. Cabalistul nostru anonim pare să fi preluat câte ceva din ambele versiuni, deși introduce o schimbare semnificativă: întregul nu mai este omul primordial sau sufletul lui, ci omul universal și sufletul universal. Nu mai e vorba de o diviziune „verticală“ care dă două ființe „egale“ și de sex diferit, ci mai curând „orizontală“, creând o polaritate asexuată a omului ceresc sau a sufletului superior, considerate opuse omului inferior sau sufletului omenesc.

Din punct de vedere fenomenologic și poate chiar și din cel istoric, concepțiile din *Sefer Șaare țedek* sunt apropiate de cele ale lui Elia De Vidas, important cabalist și moralist al școlii din Safed[39]. În legătură cu semnificația termenului „parte“ *(helek)*, el a scris: „Acesta arată că sufletele sunt separate de el, iar el și ele sunt două părți, ca în problema jumătăților de trupuri...; iar când partea sufletului inferior se unește cu el, cele două părți se unesc și devin un singur tot“[40].

Unirea celor două semicercuri ca metaforă pentru *unio mystica* își are un corespondent în celebra interpretare a Marelui Maghid Dov Baer din Mezerici[41] în legătură cu semnificația versetului „Fă-ți două trâmbițe de argint“[42]:

> Două jumătăți de formă, așa cum e scris: „iar sus pe acest tron era ca un chip de om“[43], deoarece om [*ADaM*] este numai D și M[44], iar discursul[45] se bazează pe el. Când el se unește cu Dumnezeu, care este Alfa[46] al lumii, el devine ADaM... iar omul trebuie să se separe pe sine de orice lucru care are trup, în asemenea măsură încât să poată urca prin toate lumile[47] și să se unească cu Dumnezeu, până cînd existența [lui] va fi anihilată, și atunci va putea fi numit ADaM.

Maghid își bazează interpretarea pe versetul „Fă-ți două trâmbițe de argint, dintr-o singură bucată le vei face.“ Cuvântul ebraic

care înseamnă „trâmbiță“, *hațoțerot*, este interpretat *hați-țurot*, adică „două jumătăți de formă“. Această expresie este deja atestată într-o lucrare de mici proporții a lui Iosef Ghikatilla, în care el discută despre cele două jumătăți ale sufletului originar, care se divide în suflet masculin și suflet feminin[48].

Pentru Ghikatilla, împărțirea sufletului reflectă o diviziune superioară, aceea dintre Sefirot-urile *Iesod* și *Malkut*. Relațiile pământești dintre un bărbat și o femeie, ale căror suflete au purces dintr-o unitate originară, contribuie la obținerea armoniei cerești. Această concepție teurgică despre cele două jumătăți ale sufletelor era, probabil, cunoscută Marelui Maghid. Moșe Haim Efraim din Sudîlkov ne comunică o interesantă versiune a interpretării lui Dov Baer legată de trâmbițe. Acestea ar corespunde numelui[49] și cerului care doresc să se unească[50]. Datoria noastră este așadar să le facilităm unirea[51]. Concepția mistică despre cele două jumătăți de formă poate să reprezinte astfel anihilarea unei interpretări teurgice mai vechi care exista în Cabala din secolul al XIII-lea[52].

Să revenim însă la fragmentul din Dov Baer. După Scholem, terminologia de acolo cu privire la unirea mistică trebuie considerată în „contextul gândirii lui“, gândire care se referă la o stare în care „omul se regăsește pe sine, pierzându-se pe sine în Dumnezeu“, o interpretare care concordă cu „concepția personalistică“* despre om, profund iudaică“. Astfel, interpretarea Marelui Maghid nu se referă la o „anulare panteistică a sinelui în interiorul minții divine“[53].

Această concepție este însă departe de a fi definitivă. Terminologia Marelui Maghid – „unirea cu Dumnezeu“ și anihilarea existenței individuale – susține o interpretare mai radicală, confirmată, așa cum vom vedea mai jos, de existența, în cercul lui Dov Baer, a unor concepții radicale despre unire[54]. Scholem îl interpretează pe „Adam“ din ultima frază a fragmentului citat ca pe o nouă identitate spirituală a misticului, care apare în urma experienței de unire, interpretare care este numai una dintre multiplele posibilități de lectură a textului hasidic. Putem susține tot atât de bine că termenul „Adam“ nu se referă la misticul care se

* De la *personalism*, filozofie care consideră persoana umană, subiectul individual, drept valoarea esențială, scopul principal (n.t.).

cerească deoarece eu te-am introdus cu siguranță în „marea oceanului“[72] care înconjoară lumea [întreagă][73]. Fii prudent însă, și păzește-ți sufletul să nu privească intens [lumina] și inima ta să nu cugete [la lumină], ca nu cumva să te afunzi în ea...; strădania să se îndrepte spre contemplare, dar [în același timp] să se îndrepte ca să scape de afundare... Lasă-ți sufletul să contemple lumina divină și unește-te bineînțeles cu ea, atâta vreme cât el rămâne în palatul său.

În principiu, marea strădanie a misticului este de a ajunge la starea de unire fără însă să fie absorbit și să se piardă în abisul divin. Afundarea este considerată aici ca o posibilitate periculoasă, inerentă experienței de unire[74]. Cu toate acestea, cel puțin în cazul lui Moise, moartea – care, după părerea mea, este paralelă probabil cu afundarea[75] – este prezentată ca treapta mistică cea mai înaltă la care Moise încearcă să ajungă. Ea îi este refuzată numai pentru că Moise trebuia să mai conducă poporul lui Israel, o activitate pentru care avea nevoie de trupul său[76]. Contopirea – Ițhak din Acra vorbește de *unire* – nu este punctul terminal al căii mistice. Dincolo de aceasta, se întinde „oceanul“ care-l face pe mistic să-și împlinească aventura spirituală printr-o afundare extatică[77]. Este cazul să subliniem că, de fapt, Ițhak din Acra susține că o contopire totală cu Dumnezeu este posibilă și că Moise, model pentru misticii evrei, s-a străduit, într-adevăr, să aibă o atare experiență. Deci din punct de vedere teologic, abisul care-l separă pe om de Dumnezeu poate fi trecut.

Unul dintre contemporanii lui Ițhak din Acra (probabil și compatriot al lui), autorul anonim al lui *Sefer Șaare țedek*, exprimă clar experiența lui tulburătoare, folosind o terminologie oceanică. El îl roagă pe maestrul lui[78]:

> În numele cerului, poți oare să-mi dai și mie o oarecare putere care să mă facă să îndur această forță care se ridică din inima mea și să fiu influențat de ea? Pentru că eu voiam să atrag spre mine această forță și să primesc influx de la ea, deoarece ea seamănă mult cu un izvor care umple cu apă un bazin mare. Dacă un om [care nu este pregătit așa cum trebuie

> ca s-o primească] ar trebui să deschidă zăgazul, s-ar îneca în apele lui, iar sufletul său l-ar părăsi[79].

Aceste texte ilustrează cu toată evidența faptul că imaginile oceanului pot fi găsite în Cabală ca și în alte tipuri de literatură mistică[80]. Mai mult, unii dintre primii mistici creștini care au folosit această analogie într-un mod mai radical – picătura de apă absorbită de mare[81] – au fost condamnați pentru erezie. Dintre ei, Marguerite Porète a fost trimisă pe rug[82]. Faptul se petrece aproape concomitent cu redactarea surselor cabalistice despre care am vorbit mai sus, fără ca teologii sau *halahiștii* evrei să pronunțe vreo condamnare sau vreun protest. Exemple și mai importante pot fi găsite în literatura hasidică.

Imaginea „picăturii“ apare încă din hasidismul timpuriu. Iehiel Mihael din Zloczow[83], important discipol lui Baal Șem Tov și tovarăș al Marelui Maghid, afirmă că evreii[84]

> și-au unit toate forțele cu gândul lor [și] cu Creatorul, fie el binecuvântat, așa cum erau obișnuiți să facă în trecut. De aceea, ei sunt foarte mari, pentru că ramura ajunge la rădăcina sa[85] și această [împreunare] este o unire cu rădăcina, iar rădăcina este *En sof*. De aici, ramura este și ea *En Sof*, din moment ce existența ei a fost anihilată[86], așa cum se întâmplă cu o picătură[87] care a căzut în marea cea mare și a ajuns la rădăcina ei și, prin urmare, este una cu apa mării, încât este cu totul imposibil ca ea să mai fie recunoscută[88].

Așadar, sufletul se dizolvă în *En Sof*, astfel încât să nu mai poată fi perceput ca o entitate separată. El se pierde total în oceanul din care a apărut. Acest fragment constituie ceva mai mult decât o mărturie întâmplătoare lipsită de caracteristici deosebite. În el se exprimă cu multă claritate concepția Marelui Maghid, de care el se apropie datorită unor asemănări terminologice și conceptuale. Raționamentul exhaustiv al lui Iehiel Mihael clarifică conceptele Marelui Maghid, punând și mai mult în evidență poziția sa mai radicală și mai generală[89].

Relația dintre *devekut* și „moarte“ – care are precedente în Cabală, în parte deja menționate – se regăsește și în cercul lui Dov

iar recompensa pentru această „participare mistică“ a fost revelația Șehinei[69]. Cum faptul se petrece în perioada dintre *Pesah* și *Șavuot,* putem presupune că drumul a constituit un exercițiu pregătitor pentru suferință și plâns, al cărui scop era revelația *Șekinei* în ajunul sărbătorii *Șavuot.* Este interesant de remarcat că *Șekina* s-a arătat mai devreme decât era așteptată.

Pe baza unui alt fragment din Safrin, se deduce că rugăciunea de penitență însoțită de plâns și de mâhnirea inimii poate aduce manifestarea luminii divine și a unei „a doua nașteri“[70]. Cazul cel mai important, când plânsul este folosit ca să provoace experiența cu *Șekina,* lipsește însă din culegerea de exemple a lui Safrin din *Netiv Mițvoteka.* Mă refer la metoda lui Sevi Hirsch din Jidahov, principalul dascăl al lui Ițhac Safrin în probleme cabalistice. În comentariul său la *Zohar,* Safrin povestește un eveniment legat de discuția noastră[71]:

> În ceea ce privește sfințenia, el [țevi Hirsch] obișnuia să se roage în fiecare ajun de Sabat cu scopul de a-și provoca o stare de suferință, de amărăciune și de durere. Făcea aceasta ca să se anihileze complet înainte de Sabat, și astfel să fie în măsură să-i primească lumina[72], fie el binecuvântat, în timpul rugăciunii și cinei de [ajun de] Sabat, cu o inimă curată, sfântă și sinceră. Acesta era obiceiul lui în ce privește sfințenia, motivat de o teamă permanentă că gânduri înfumurate și străine ar putea să pătrundă în inima lui. Odată, cu prilejul sărbătoririi de *Șavuot*, sute de persoane se adunaseră în jurul lui. Înainte de rugăciunea [de dimineață], la [prima] lumină a zorilor, am intrat în una din camerele lui, dar el nu m-a văzut deoarece parcurgea încăperea înainte și înapoi cu pașii mari, plângând și făcând să plângă împreună cu el cerul și pământul, în fața lui Dumnezeu[73]. Nu se poate exprima prin scris [o atare experiență]. El s-a umilit în fața lui Dumnezeu cu plâns mare, implorând să nu fie respins de la lumina chipului lui[74] (...) Atunci am fost cuprins de un tremur mare, din pricina fricii pline de respect față de *Șekina*, am deschis ușa și am fugit.

Potrivit relatării lui Ițhak Safrin, durerea pe care și-o provoca țevi Hirsch era un mijloc prin care el se pregătea să primească lumina divină în ajun de Sabat și în ajunul altor sărbători. Cu

Să ne întoarcem acum la imaginea „înghițirii“, la care se face referire într-un text hasidic datând dintr-o perioadă mai târzie, atribuit lui Eliezer țevi Safrin. În el, Dumnezeu vorbește despre legătura sa cu *țadikim*, după cum urmează: „Pe toată durata exilului, am avut doar un pic de [puțină *meat*] mâncare, cu alte cuvinte, în câteva [rare] dăți s-a produs o unire cu un *țadik*, desemnat cu termenul «puțin». Actul de a mânca înseamnă unirea sfântă, cum se știe [din expresia] «puțină mâncare»“[124].

Putem compara imaginea „înghițirii“, ca reflectând experiențe mistice, cu tipul de imagini ce apar în probele dure de inițiere din riturile tribale[125]. În repertoriul imaginilor mistice există o fascinație evidentă față de faptul de a fi înghițit la capătul unui lung proces de apropiere de Divinitate. În *Weltanschaung* mitică, frecventă în mentalitatea arhaică, inițiatul este prins într-o experiență teribilă de întâlnire cu „monstrul“ care, „înghițindu-l“ pe inițiat, îi permite acestuia să ajungă la un nivel comportamental mai matur și, totodată, la un nou statut social[126]. În amândouă tipurile de experiență, persoana este ridicată la un nivel superior. Apropierea primitivului folosește tehnica care îi permite tânărului să cunoască *mysterium tremendum*[127], în timp ce apropierea mistică folosește tehnica de căutare a unei întâlniri cu *mysterium fascinans*[128]. În primul caz, se presupune că persoana ajunge la o atitudine mai matură de concepere a realității. În cel de al doilea, putem presupune că întâlnirea cu Divinitatea are drept consecință o dezintegrare a „vechiului om“, fără să i se substituie însă o personalitate socială superioară. În inițierea tribală, individul își face intrarea într-o nouă societate. În misticismul radical, omul părăsește societatea și intră în Dumnezeu. Ordalia inițiatică este un rit de trecere, experiența mistică este, în special, o ieșire întru Dumnezeu. Ordalia are un caracter preponderent fizic, experiența mistică unul esențialmente psihic.

Reiese clar din materialul examinat în acest capitol că trebuie să reconsiderăm teza potrivit căreia fenomenele de unire mistică, în forme extreme, apar rar în sursele ebraice. Atât teoria cât și practica din Cabală cer o atare revizie. Să ne întoarcem acum spre modalitățile prin care misticii evrei obțineau experiențele lor mistice: la tehnicile lor mistice.

refer la recomandarea de a utiliza plânsul ca mijloc pentru a obține revelații – în special cu caracter vizual – și/sau pentru a descoperi secrete[7]. Înainte de a prezenta materialul legat de această temă, voi examina rolul plânsului în iudaism. Într-un cadru nomic, a plânge pentru un timp determinat era o manifestare obligatorie în cadrul unei perioade de doliu datorat dispariției unui membru al familiei sau a unui înțelept eminent. Din normele halahice este evident că, deși plânsul era obligatoriu în perioadele de doliu, el nu era considerat un comportament convenabil în viața de toate zilele. Plânsul era, probabil, recomandat și în perioadele de doliu legate de Distrugerea Templului, ca parte din ritul de *Tikun hașot,* sau ca o componentă fundamentală în respectarea celei de a noua zi din luna *Av.* Deosebit de apreciate erau lacrimile vărsate în această circumstanță, deoarece însuși Dumnezeu era închipuit vărsând lacrimi din cauza Distrugerii Templului[8]. În afara acestor cazuri de tânguire pentru o pierdere personală sau națională, plânsul era considerat ca făcând parte din procesul de căință.

Toate circumstanțele în care se plângea erau îndreptate către trecut, către un eveniment sau anumite evenimente care avuseseră deja loc. Practica plânsului vizând viitorul era mai limitată. Căința și plânsul puteau contribui la venirea lui Mesia, iar pentru a grăbi evenimentul se constituiau grupuri de bocituri. După o altă versiune, plânsul făcea parte din procesul de căință care ar fi trebuit să contribuie la salvarea evreilor de la evenimentele teribile care aveau să caracterizeze perioada care preceda cu puțin venirea lui Mesia. Acest tip de plâns, îndreptat către trecut sau către viitor, era asociat cu concepte de valoare, parte integrantă a concepției din Midraș și din Talmud despre viață și istorie. Deși nu era obligatorie participarea la practicile ce vizau viitorul, rolul lor avea o finalitate națională evidentă.

Voi examina aici două practici de plâns vizând prezentul, așa cum reies ele din textele mistice iudaice. Primul tip este plânsul mistic, adică strădania de a primi viziuni și informații despre niște secrete ca un rezultat direct al plânsului autoprovocat[9]. Al doilea, plânsul teurgic, încerca să provoace plânsul „acolo sus“. Potrivit acestei concepții, lacrimile umane pot produce procese la nivelul divin. Activitatea teurgică îndreptată spre prezent va fi analizată

> părinților noștri, răspunde-ne. Răspunde-ne, Dumnezeu al lui Avraam, răspunde-ne. Răspunde-ne, cel cinstit de Isaac, răspunde-ne. Răspunde-ne, puternice al lui Iacov, răspunde-ne. Răspunde-ne, îndurătorule, răspunde-ne. Răspunde-ne, rege al cerurilor, răspunde-ne“, el s-a urcat la ceruri.

Această tehnică de implorare – poziția lui Ilie și strigătele – pare să reflecte motivul mai vechi al plânsului în poziția așezat a lui Ilie. Israel Baal Șem Tov o interpretează ca o încercare de a urca la un nivel superior cu ajutorul recitării formulei „răspunde-ne“. Se pare că, pentru primii hasidici, strigătele și, presupun, lacrimile constituiau elementele de bază ale unei tehnici mistice.

Chiar și un contemporan mai tânăr al lui Baal Șem Tov, Elia, *Gaon* din Vilnius, a cultivat probabil tehnica plânsului. Discipolul său cel mai important, Haim din Volojin, i-a povestit nepotului lui Elia că bunicul său se chinuia adesea din pricina unor dureri mari, postea și nu dormea o noapte întreagă sau chiar două, plângând cu lacrimi cât pumnul pentru că Dumnezeu îi ascundea un anume secret din Tora[53]. Însă – a continuat el –, când secretul i-a fost dezvăluit, chipul lui a strălucit de bucurie, iar ochii i s-au luminat. Povestea lui Haim ne arată un model comportamental cu care se caută obținerea cunoașterii secretelor ascunse în Lege. Atestarea folosirii lui frecvente ne indică natura lui tehnică evidentă. Putem să remarcăm că în hasidismul de la începuturi și în practica adversarilor lui, acei *mitnaghedim,* plânsul era folosit ca una din componentele tehnicii mistice.

Un exemplu interesant de relație între plâns și revelație este dat de Ițhak Iehuda Iehiel Safrin în scrierile sale *Magillat Setarim* și *Netiv Mițvoteka,* în care își povestește experiențele mistice[54]. Voi prezenta mai jos o versiune combinată a acestei confesiuni mistice, bazată pe relatarea autorului cuprinsă în cele două lucrări:

> În 1845, în cea de a douăzeci și una zi a lui *Omer,* mă găseam în orașul Dukla[55]. Am ajuns acolo când noaptea era deja înaintată. Era beznă și nu era nimeni care să mă adăpostească, în afară de un tăbăcar care m-a dus la casa lui. Voiam să recit rugăciunea de seară, *Maariv*, și să număr *Omer*, dar, cum n-am putut s-o fac, m-am dus singur la *Bet Midraș* unde

Capitolul 5

TEHNICI MISTICE

I. *Tehnici mistice nomice și anomice*

Ca și misticii din alte religii, cabaliștii au folosit anumite tehnici pentru a induce stări de conștiință paranormale. În pofida deosebitei importanțe a acestor practici, istoria și descrierea lor nu s-au bucurat de o atenție susținută în studiile recente de mistică iudaică.[1] Însăși existența unor sisteme elaborate de practici mistice constituie dovada cea mai bună că mărturiile misticilor evrei sunt demne de toată încrederea. Faptul că aceiași cabaliști care și-au descris experiențele mistice și-au relatat și tehnicile folosite face ca textele lor să fie doesebit de prețioase pentru cunoașterea aspectelor practice ale tehnicilor și a naturii experimentale a vieții lor mistice[2].

Spre deosebire de terminologia referitoare la experiențele de unire mistică, profund influențată de surse externe, descrierile de tehnici mistice combină elemente ebraice vechi, cu toată probabilitatea autentice, cu practici preluate din surse externe. Putem distinge două tipuri principale de tehnici cabalistice, pe care le voi numi „nomice“ și „anomice“. Termenul *nomic* se referă la practicile *halahice* interiorizate urmate „intenționat“ de către cabaliști, sau *kavana*, unul din scopurile lor principale fiind *devekut*. Termenul *nomic* indică așadar spiritualizarea lui *dromenon* halahaic, care se preschimbă astfel într-o tehnică mistică. Sunt

în schimb *anomice* formele de activitate mistică care nu implică practici halahice. Doresc să subliniez de la bun început că termenul *anomic* nu este defel sinonim cu „practici străine de tradiție“. Deși unele tehnici anomice ar fi putut proveni din surse neebraice, altele însă au fost practicate de vechii mistici evrei fără să devină parte integrantă din *halaha*. Tocmai practicile anomice au constituit, în timpul ultimelor faze de dezvoltare a misticismului iudaic, partea cea mai esoterică a tehnicilor cabalistice. Înainte de a intra în miezul problemei, doresc să subliniez că o parte din materialul citat este preluat din tratate anonime sau din lucrări aparținând tradiției literare hagiografice și/sau apocrife. Am hotărât să includ acest material deoarece aveam suficiente motive să presupun că detaliile furnizate puteau să fie folositoare pentru o mai bună înțelegere a anumitor tehnici, chiar dacă ele nu reflectau practicile reale utilizate de autorii prezumați ai respectivelor producții; practicile atribuite, cu îndreptățire sau nu, unor personalități celebre, au putut însemna modele de imitat.

Mă voi ocupa în acest capitol de patru tehnici mistice principale. Primele două – plânsul și ascensiunea sufletului – exemplifică continuitatea tradiției mistice iudaice, independent de schimbările din concepțiile teologice ce s-au petrecut de-a lungul secolelor. Ultimele două – combinația de litere și vizualizarea de culori – reprezintă genul de tehnici „intensive“, caracteristice mai mult pentru perioada medievală. Am lăsat de o parte, în mod deliberat, alte mijloace folosite pentru a obține stări paranormale de conștiință, cum ar fi tehnicile onirice[3], izolarea[4] sau concentrarea mentală[5], pe care le-am discutat în alte lucrări. Din cele patru tehnici examinate aici, primele două au fost analizate în amănunțime, în vreme ce a treia și a patra sunt examinate, din diferite motive, numai în linii mari.

II. *Plânsul ca practică mistică*

Voi începe descrierea tehnicilor cu o practică – neluată în seamă până acum – care se regăsește în toate fazele principale ale misticii ebraice pe o perioadă de mai bine de două milenii. Mă

> am rămas în rugăciune până la miezul nopții. Mi-am dat seama, în această situație, de starea jalnică a *Șehinei* în exil[56] și de suferințele ei când se află pe piața tăbăcarilor[57]. Am plâns de mai multe ori în fața Domnului acestei lumi, din adâncul inimii, din pricina suferinței *Șehinei*. Și din cauza suferinței și a plânsului meu, mi-am pierdut cunoștința, am adormit pentru un timp și am văzut o lumină[58], o splendoare și o strălucire mare sub înfățișarea unei femei tinere[59], împodobită cu douăzeci și patru de podoabe[60]... Și ea a spus: „Fii tare, fiule“, și așa mai departe. Eram îndurerat că nu puteam să-i văd decât spatele[61] și că nu eram în măsură să-i primesc chipul. Mi s-a spus atunci că [aceasta se întâmpla] pentru că eram viu, și este scris: „pentru că nici un om nu mă poate vedea și rămâne în viață“[62].

Vederea unei apariții feminine dotate cu trăsături materne – ea îi spune lui Ițhak „fiul meu“– este o caracteristică a imaginii cabalistice a plânsului și se regăsește în viziunile lui Avraham Beruhim și ale lui Haim Vital. Și Levi Ițhak din Berdișev trebuie să fi avut experiența unei atari viziuni. În lucrarea *Netiv Mițvoteka,* înainte de fragmentul menționat mai sus, după ce a citat povestirea lui Haim Vital luată din *Sefer ha-Heșionot*, Ițhak scrie:

> Și i s-a întâmplat sfântului Levi Ițhak ca în seara de *Șavuot* să o vadă pe *Șekina* sub înfățișarea de... și care i-a spus: „Fiul meu, Levi Ițhak, fii tare pentru că multe necazuri te vor copleși, dar fii tare, fiul meu, pentru că eu voi fi cu tine“[63].

Deci și Levi Ițhak a avut această experiență, o viziune a *Șekinei* care i-a apărut sub înfățișarea unei femei tinere, deși Ițhak Safrin a cenzurat acest cuvânt, așa cum a făcut când și-a povestit propria lui viziune, citată mai sus. Mai mult, momentul în care binecunoscutul maestru al hasidismului a avut viziunea este și el semnificativ, și din două motive. Ajunul lui *Șavuot* nu este departe de momentul în care Safrin a avut viziunea, a douăzeci și treia zi din *Omer,* iar noaptea de Șavuot este tocmai momentul când doi cunoscuți cabaliști au avut revelația lui *Șekina*. Mă refer la veghea lui Iosef Caro și a lui Șlomo ha-Levi Alkabeș[64]. Așadar, Levi Ițhak a încercat să imite experiența cabaliștilor care l-au

precedat. Safrin nici măcar nu face aluzie la experiența celor două mari personalități ale secolului al XVI-lea, deși este imposibil să presupunem că el nu le cunoștea, din moment ce experiența a fost publicată în faimosul *Șene Luhot ha-Berit*[65]. Faptul că Ițhak Levi nu a menționat-o este cu atât mai inexplicabil cu cât el citează cazurile mai puțin cunoscute ale lui Abraham Beruhim și Haim Vital. Soluția problemei este simplă și foarte interesantă pentru înțelegerea concepțiilor lui Safrin. Fragmentele citate mai sus încep cu următoarele cuvinte: „Revelația *Șehinei* [se întâmplă] cu ajutorul și în urma unei suferințe – suportată cu bunăvoință – și cu ajutorul căreia se resimte suferința *Șehinei*. Faptul că această revelație capătă o formă și o imagine se datorează stării lui de corporalitate“[66]. Această premisă presupune revelația *Șehinei* sub formă feminină în suferință, două elemente care lipsesc din povestirile lui Caro și Alkabeș. În experiența acestora, *Șehina* putea fi auzită prin gura lui Caro, dar rămânea invizibilă; Safrin și exemplele aduse de el descriu exclusiv revelații vizibile ale *Șekinei*. Mai mult, în ajunul sărbătorii de Șavuot, tehnica folosită de către cabaliști necesita studierea unor fragmente luate din surse ebraice clasice. Participarea la soarta *Șehinei* și durerea provocată de aceasta erau rezultatul revelației și nu cauza ei. În cazul lui Avraham Beruhim, Haim Vital, Levi Ițhak și Safrin, plânsul a precedat apariția *Șekinei*. Cu alte cuvinte, Safrin considera suferințele autoprovocate care culminau cu plânsul drept o tehnică pentru a contempla imaginea *Șehinei*[67]. Se pare că el a trebuit să lupte ca să poată vedea chipul *Șehinei*, dorință exprimată și de *Vital*, însă el nu a putut să-i vadă chipul din cauza condiției sale umane[68].

Activarea ochiului se încheie cu o experiență vizuală. În cazul lui Caro și Alkabeș, buzele sunt puse în acțiune. *Șekina* vorbește prin gura lui Caro. Este surprinzătoare legătura dintre tehnică și natura revelației. Safrin consideră plânsul drept un stimulent al experienței mistice. Putem însă propune o explicație și mai elaborată. Prezența lui la vreme de noapte într-un orășel era un mijloc premeditat ca să provoace o stare de profundă melancolie care să culmineze cu plânsul. Călătoria sa la Dukla poate fi înțeleasă ca un fel de exil autoimpus, un *Galut* care imită autoexilul *Șehinei*,

în capitolul dedicat teurgiei cabalistice. Este însă necesar să remarcăm de pe acum diferențele principale dintre aceste două tipuri de plâns orientate către prezent. Cel de al doilea este în esență o reinterpretare teurgică a recomandărilor nomice de a plânge. Scopul acestei tehnici era constituit din procesele celeste, cabalistul fiind instrumentul și nu țelul acestei activități. Dimpotrivă, plânsul mistic, considerat drept ultim scop al plânsului, îi aducea cabalistului o conștiință paranormală. Deși considerat o interpretare spirituală a practicilor nomice, plânsul poate fi tot atât de ușor definit ca fiind o activitate anomică, din moment ce nu se obține nici o revelare de secrete și nici nu se discută teme esoterice, cu excepția viziunilor lui Dumnezeu, moștenire din tradiția *midrașico-talmudică*. Mai mult, regăsirea primelor atestări ale acestei practici în texte pretalmudice sau midrașice este o dovadă importantă că ea nu depindea de regulile clasice halahice. Pe de altă parte, există puține referiri la această concepție despre plâns în sursele clasice rabinice. Dar asupra acestei probleme mă voi opri mai mult la sfârșitul discuției.

Prima atestare de plâns mistic se întâlnește în literatura apocaliptică. Într-o versiune a lui *Enoh 2*, patriarhul spune că „plângeam și mă îndureram cu ochii mei. Când m-am întins pe pat, am adormit și doi bărbați înalți mi-au apărut în față“[10]. O paralelă interesantă este atestată și în *Ezdra 4*. Îngerul care îi dezvăluise mai înainte profetului o serie de secrete își încheie discursul cu următoarele cuvinte: „Dacă vei continua să te rogi, dacă vei plânge așa cum faci acum și dacă vei posti vreme de șapte zile, ai să auzi lucruri și mai mari decât acestea“[11]. După aceea, Ezdra scrie: „Am postit vreme de șapte zile, jelind și plângând, așa cum mi-a poruncit îngerul Ariel.“ După aceasta, el are o a doua viziune[12]. Chiar și cea de a treia viziune este precedată de o secvență asemănătoare de evenimente: „Am plâns din nou și am postit vreme de șapte zile ca mai înainte“[13]. Afirmații asemănătoare se află și în *Apocalipsa lui Baruh*. Baruh și Ieremia urmează aceeași metodă: „Sfâșiatu-ne-am veșmintele, am plâns și ne-am jelit vreme de șapte zile, iar după șapte zile Cuvântul lui Dumnezeu a venit la mine“[14]. O caracteristică comună a plânsului „apocaliptic“ este starea de disperare, legată de Distrugerea Templului sau de alte

durerii și plânsului lui Eleazar este moartea, interpretată de autoritatea talmudică drept o dobândire neașteptată a beatitudinii din lumea viitoare[29]. Povestirea nu poate constitui singură o dovadă hotărâtoare a unui *status* tehnic al plânsului. Cu toate acestea, asocierea lui cu poziția lui Ilie este deosebit de sugestivă, deoarece atât în textele din *Hehalot*, cât și într-o descriere (ulterioară) a acestor practici[30] se vorbește despre posibilitatea de a ajunge la viziunea mistică a palatelor cerești datorită poziției lui Ilie[31]. Așa cum am mai putut observa, Akiva are viziunea carului *Merkava* datorită plânsului. Totuși, cele două practici nu sunt combinate în nici un text legat de literatura *Hehalot*.

Fragmentul următor reprezintă singura excepție cunoscută de mine în care se vorbește [probabil] de o apropiere întâmplătoare dintre un model de activitate și o experiență de revelație. Iată ce se afirmă în acest paragraf:

> Ismael a spus: m-am dedicat căutării înțelepciunii și calculului sărbătorilor, momentelor, datelor eschatologice, timpurilor și perioadelor [de timp] și mi-am întors fața către Cel Înalt Sfânt și Unic cu ajutorul rugăciunii și al rugilor mele fierbinți, postind și plângând. Și am spus: „Dumnezeule, Doamne Șevaot, Stăpâne al Israelului, până când fi-vom noi considerați nimicuri?“[32]

Rugăciunea lui Ismael are un scop declarat mesianic: să cunoască data mântuirii, adică să aibă o revelație datorită căreia să poată primi informații oculte cu privire la această dată. Se pare că metodele mai „matematice“ pentru a cunoaște data secretă când suferințele lui Israel vor lua sfârșit erau fie nepotrivite, fie trebuiau obținute printr-o tehnică mistică incluzând plânsul, cât și alte tipuri de metode ascetice.

Cu toate acestea, putem presupune că aceste practici combinate au existat în vechea mistică iudaică și nu numai pe baza povestirii talmudice despre Eleazar. În legătură cu o experiență mistică, *Zohar*-ul îl descrie pe Șimon bar Iohai care plânge în poziția lui Ilie[33]. După ce a întrebat cine i-ar fi putut dezvălui secretele Torei, misticul „a plâns, și-a pus capul între genunchi și a sărutat colbul.“ Prietenii l-au încurajat: „înveselește-te în

bucuria Domnului.“ El atunci s-a așezat să scrie tot ceea ce auzise și aflase în noaptea aceea, fără să uite ceva. *Șimon* a rămas în acea poziție întreaga noapte, iar dimineața a deschis ochii și a avut o viziune de lumină care reprezenta Templul. Astfel, pentru Șimon, ca și pentru Akiva în *Midraș Halel,* plânsul e legat atât de dezvăluirea secretelor din Tora, cât și de o viziune. Deși *Merkava* nu este același lucru cu Templul, asemănarea dintre *Midraș Halel* și fragmentul din *Zohar* este surprinzătoare[34]. Putem oare să deducem că autorul *Zohar*-ului dispunea de o sursă în care plânsul și poziția lui Ilie erau deja combinate în textul talmudic? Un exemplu important în care plânsul apare în cadrul unui sistem mai amplu care culminează cu o experiență mistică se găsește într-un tratat iudaico-arab din secolul al XIII-lea, *Perakim be-hașlaha,* atribuit greșit lui Maimonide. Iată cum descria autorul oriental actul rugăciunii:

> Cel care se roagă se va întoarce către Dumnezeu, binecuvântat fie el, stând în picioare și bucurându-se în inima și buzele (!) sale. Mâinile îi vor fi întinse, iar organele vocale vor murmura și vor vorbi [în vreme ce] celelalte membre vor tremura și se vor scutura. Va cânta fără întrerupere melodii dulci, umilindu-se, implorând, plecându-se în prezența Regelui Mare și Maiestuos și [atunci] va avea experiența extatică și uluirea, până ce își va găsi sufletul în lumea intelectelor[35].

Fără îndoială, autorul anonim propune aici planul de intenție al unei rugăciuni ideale care se încheie cu o experiență mistică.

Tehnica plânsului este excelent expusă de Avraham ha-Levi Beruhim, unul dintre discipolii lui Ițhak Luria. Într-unul din programele sale pentru a ajunge la „înțelepciune“, după ce a explicat că prima condiție este „tăcerea“, scrie care este cea de a doua condiție:

> În toate rugăciunile tale și în fiecare oră de studiu, într-un loc pe care îl consideri dificil, în care să nu poți înțelege științele propedeutice sau vreun secret, fă să iasă din tine un plâns amar până când ochii tăi nu vor mai avea lacrimi să verse. Și fă așa, cât vei putea să plângi. Și sporește-ți plânsul pentru

> Când am împlinit douăzeci de ani, am început să studiez *Zohar*-ul și câteva scrieri ale lui Luria. [Potrivit Talmudului], cine dorește să se purifice primește ajutorul cerului. Astfel, el mi-a trimis câțiva dintre sfinții lui îngeri și dintre spiritele sale binecuvântate, care mi-au revelat multe dintre misterele Torei. În același an, cum puterea mea sporise datorită vederii de îngeri și de suflete binecuvântate, m-am supus unui post prelungit în timpul săptămânii dinaintea sărbătorii de *Purim.* M-am închis într-o cameră retrasă, în sfințenie și curățenie. Acolo am recitat rugăciunile de penitență din slujba de dimineață, plângând cu lacrimi fierbinți. [Atunci] spiritul a coborât asupră-mi. Părul mi s-a făcut măciucă, genunchii au început să-mi tremure și am văzut *Merkava*[50]. L-am văzut pe Dumnezeu toată ziua și întreaga noapte și mi s-a dat adevărata profeție ca oricărui alt profet, de cum vocea a prins a glăsui, începând cu vorbele: „Așa vorbește Domnul“... Chiar și îngerul care mi-a apărut în timpul zilei era adevărat. El mi-a revelat mistere teribile.

Vederea *Merkavei*, cu totul neobișnuită în perioada medievală, este descrisă aici ca urmând unei perioade de post prelungit care a culminat cu plâns și lacrimi din belșug. Este interesant că lui Nathan i s-a dat nu numai o experiență vizuală, dar și revelarea unor „mistere teribile“. Așadar, în experiența cabalistului din secolul al XVII-lea se regăsesc ambele tematici menționate în *Midraș halel,* la începutul Evului Mediu. Încă o dată, ca și în sursa midrașică, vederea *Merkavei* este, evident, asociată cu „mistere teribile“ care trebuie legate de mesianismul lui Sabbatai Țvi, pentru că Nathan a văzut efectiv imaginea lui *Țvi* gravată pe *Merkava*[51].

Se pare că plânsul mistic a fost utilizat și în unele cercuri hasidice. Înainte de a discuta în detaliu dovezile acestei metode, doresc să citez un fragment în care se povestește interesantul vis al lui Iosef Falk, cantorul lui *Beșt*[52]:

> În visul lui a văzut imaginea unui altar către care se urca mortul. L-a văzut cum își pune capul între genunchi și cum începe să strige *Selișa:* „Răspunde-ne, Doamne, răspunde-ne. Răspunde-ne, tatăl nostru“, și așa mai departe până la sfârșitul alfabetului. După ce a spus: „Răspunde-ne, Dumnezeule al

semne de decădere religioasă. Sensul de disperare se exprima în plâns, urmat de revelații încurajatoare.

Legătura între plâns și percepțiile paranormale care se manifestă în vise este evidentă și într-o povestire midrașică[15]:

> Unul dintre elevii lui Șimon bar Iohai uitase tot ce învățase. S-a dus la cimitir cu ochii în lacrimi. Din pricina plânsului său disperat, el [Șimon] a venit către el în somn și i-a spus: „Când te tânguí, aruncă în foc trei legături de surcele[16] și eu voi veni.“ Discipolul s-a dus la unul care tălmăcește visele și i-a povestit ce i se întâmplase. Acesta i-a răspuns: „Repetă-ți capitolul [adică ceea ce înveți] de trei ori și îți vei aduce aminte de el.“ Discipolul a făcut întocmai și, într-adevăr, așa s-a întâmplat.

Legătura dintre a plânge și a merge la un mormânt este asociată unei practici menite să provoace o viziune. Ca să fim preciși, era vorba despre o concepție mai amplă potrivit căreia se pot obține viziuni în cimitire[17]. A adormi plângând, așa cum citim în paragraful în chestiune, pare să facă parte tot din secvența: a merge la cimitir – a plânge – a adormi plângând – a avea revelația în vis. Cum vom vedea mai departe, această secvență, cu excepția mersului la mormânt, se repetă în experiența lui Haim Vital. Este evident că povestea relatată se păstrase în Midraș deoarece oferea un remediu – tehnica mnemonică a repetiției – pentru cel care uită Tora. Apare din nou legătura dintre plâns și îmbunătățirea propriei cunoașteri a Torei.

În acest context, voi analiza un fragment din *Midraș halel,* un text târziu care elaborează o temă[18] discutată deja în *Avot-de-Rabbi Natan*[19]:

> „Care a prefăcut stânca în iezer, iar piatra în izvoare[20] de apă“.[21] Am spus că Akiva și Ben Azzai erau seci ca stânca aceasta, dar pentru că se străduiau [de dragul studierii Torei], Dumnezeu a deschis pentru ei o ferestruică ca [să înțeleagă] Tora și acele subiecte pe care școala lui Șamai și școala lui Hilel nu le puteau pricepe (...), și subiecte care erau încâlcite pentru oameni erau interpretate de Akiva, așa cum e scris: „El leagă izvoarele râurilor așa încât să nu se reverse, iar ceea ce

> e ascuns să vină la lumină“[22], fapt ce demonstrează că ochiul lui Akiva[23] văzuse *Merkava*, așa cum îl văzuse și profetul Iezechiel. De aceea stă scris: „Care a prefăcut stânca în iezer.“

Metamorfozarea pietrei în izvor de apă este o metaforă care arată transformarea lui Rav Akiva din om limitat într-un izvor de cunoaștere halahică și esoterică. Această metamorfoză a fost rezultatul chinului său, însoțit de plâns. În *Iov* 28, 11, este folosit termenul ebraic *beki* („a plânge“, potrivit textului masoretic), tradus în general cu „a picura, a vărsa“. Potrivit interpretului anonim, versetul indică, evident, că Dumnezeu ar fi arătat prin „plâns“ lucrurile ascunse[24], dovadă decisivă a rolului simbolic al plânsului în determinarea noului *status* al lui *Akiva* fiind menționarea „ochiului“ său. Întregul pasaj poate fi interpretat la un dublu nivel de lectură. Plânsul l-a transformat pe Akiva din piatră în izvor. Ochiul lui care a dus la o atare mutație a avut o viziune a carului divin. Urmând cele două versete din Cartea lui Iov, putem rezuma subiectele indicate în *Midraș Halel:* suferința și plânsul deschid calea către (1) revelație, adică spre viziune („Ochiul lui vede orice lucru de preț“) sau vederea carului Merkava; (2) înțelegerea subiectelor esoterice: „și a scos la iveală tot ce era ascuns“[25]. Cele două efecte ale suferinței și plânsului se regăsesc în unele texte cabalistice care vor fi analizate mai jos. Este necesar să subliniem că această combinație de viziuni cu secrete din Tora arată că asemenea secrete nu reprezintă numai o informație ignorată și ascunsă ochilor generațiilor precedente. Consider că înțelegerea lor a dus la transformarea lui Akiva în „izvor“: acest termen trebuie probabil înțeles în legătură cu învățămintele din Tora.

Înainte de a începe discuția noastră, mi se pare necesar să analizăm pe scurt combinația dintre plâns și poziția cu capul între genunchi, cunoscută în general ca „poziția lui Ilie“. Este o poziție în care s-a așezat profetul pe muntele Carmel și care era probabil o parte integrantă din rugăciunea sa[26]. În Talmud, ea este prezentată ca o parte a rugăciunii lui Hanina ben Dosa pentru salvarea fiului lui Iohanan Ben Sakkai[27]. Într-un alt loc din Talmud, este descrisă încercarea lui Eleazar ben Dordia de a se căi. În acest context, el își pune capul între genunchi și plânge[28]. Rezultatul

> ca porțile lacrimilor să nu rămână închise și pentru ca porțile cerești să se deschidă în fața ta[36].

Este clar că pentru Luria și Beruhim, plânsul este un stimulent pentru a depăși dificultățile intelectuale și pentru a obține revelarea secretelor[37]. Suntem îndreptățiți să credem că fraza finală din fragment se referă la o experiență revelatoare, în timpul căreia se deschid porțile cerești. Acest text este recomandat pentru un scop practic. Se pare că Avraham Beruhim ar fi avut efectiv posibilitatea să pună în practică aceste sfaturi. Se povestește că, într-adevăr, Luria i-a revelat că va muri dacă nu se va ruga la Zidul Plângerii și nu va fi văzut *Șekina*. Se povestește că

> după ce a ascultat cuvintele lui Ițhak Luria, sfântul om s-a retras vreme de trei zile și trei nopți în post, [s-a acoperit] cu un sac și a plâns în timpul nopții. După care s-a dus la Zidul Plângerii, s-a rugat și a plâns din răsputeri. Deodată, și-a ridicat ochii și a văzut pe Zidul Plângerii imaginea unei femei care stătea cu spatele[39], în veșminte pe care e mai bine să nu le descrii, deoarece am primit îndurarea de la slava divină. Când a văzut-o, a căzut imediat cu fața în jos, a strigat, a plâns și a zis[40]: „Sion, Sion, vai mie că te-am văzut în asemenea stare!“ Și se jeluia amar și plângea și-și lovea chipul și-și smulgea barba și părul din cap până când își pierdu cunoștința și adormi zăcând cu fața în jos. Atunci i-a apărut în somn imaginea unei femei care a venit, și-a pus mâinile pe chipul lui și i-a uscat lacrimile din ochi (...) iar când Ițhak din Luria l-a văzut, i-a spus: „Văd că ai meritat să vezi chipul *Șekinei.“*

Este limpede că cele două viziuni de femei – ale *Șekinei* – sunt rezultatul plânsului amar al lui Avraham. Prima este o viziune, avută în stare de trezie, a spatelui *Șekinei*. În a doua viziune, se vede chipul *Șekinei,* care se arată numai în vis. Prima viziune provoacă neliniște, cea de a doua, ușurare.

Asemănătoare cu povestea lui Avraham Beruhim este și confesiunea autobiografică a prietenului său, Haim Vital[42]:

> În 1566, în ajunul Sabatului, în ziua a opta a lunii *Tevet,* am recitat *Kiduș* și m-am așezat la masă. Iar ochii mei vărsau

> lacrimi, iar eu oftam cu durere deoarece (...) eram legat cu vrăji[43] (...) și mai plângeam și pentru că uitasem de studiul Torei în ultimii doi ani... și din cauza întristării mele nu am mâncat nimic, am zăcut pe patul meu cu fața în jos, plângând până când am adormit, obosit de atâtea lacrimi, și am avut un vis minunat.

Ca în vechile texte apocaliptice, și în povestirea lui Avraham Beruhim, Vital pare că a combinat plânsul, durerea și, cel puțin într-o anumită măsură, chiar și postul. Ultimul element e curios, deoarece întreaga istorie s-a petrecut în seara de Sabat, când toți evreii sunt obligați să mănânce mâncărurile rituale. Conținutul visului următor este complex și nu este cazul să-l descriem cu amănunțime. Va fi suficient să notăm că Vital a avut o revelație deosebit de complicată, comparabilă cu revelațiile atestate în alte lucrări cabalistice. Din descrierea de mai sus reiese că este vorba, într-adevăr, de o revelație, și nu de un vis[44]. Ceea ce este cu siguranță nou în povestirea lui Vital despre visul său revelator este viziunea unei femei frumoase despre care el credea că este maică-sa și care l-a întrebat în vis[45]: „«De ce plângi, Haim, fiul meu? Ți-am auzit lacrimile și am venit să te ajut» (...), iar eu am strigat-o pe femeie: «Mamă[46], mamă, ajută-mă ca să-l pot vedea pe Domnul așezat pe un tron, Bătrânul[40] Zilelor, cu barba lui albă ca zăpada, veșnic strălucitoare».“

Referirile la viziunile profetice din Biblie, care se pot găsi numai în citatul din Safrin, sunt extrem de importante pentru analiza noastră. La început, Vital, cel puțin în aparență, plângea ca să primească răspuns la cele două probleme care-l chinuiau: impotența sexuală și întreruperea studiului Torei. În visul revelator, el se vede pe sine plângând ca să-l poată vedea pe Dumnezeu. Cererea lui Vital de a-l vedea pe Dumnezeu, formulată în versuri profetice, ne amintește o altă cerere care se află la sfârșitul unui fragment din *Midraș Halel,* unde viziunea *Merkavei* pe care o are Akiva este comparată cu viziunea lui Iezechiel.

Tot atât de important pentru studiul nostru este și fragmentul de mai jos în care Nathan din Gaza își descrie o viziune. După ce profetul sabatian își laudă perfecțiunea sa religioasă, el scrie[49]:

toate acestea, plânsul este legat numai de povestirea celor petrecute în ajun de *Șavuot*. Mai mult, Safrin spune că are o senzație de apăsare provocată de prezența chipului divin, evident provocată de chinul și plânsetul unchiului său. Deși o experiență cu *Șekina* nu este direct menționată, faptul că Safrin certifică experiența este o dovadă clară că însuși țevi Hirsch voia s-o provoace, că împrejurarea evenimentului este evident legată de sărbătoarea de *Șavuot* și că, în fine, maestrul din Jidahov este continuatorul unei tradiții care exista înainte și care se referea la posibilitatea de a face experiența prezenței *Șehinei* de *Șavuot*. I-am menționat deja pe principalii predecesori – Caro, Alkabeș și Levi Ițhak din Berdișev. Însă, din acest fragment, aflăm pentru prima oară că plânsul este o parte integrantă a unei practici mistice reale. Faptul că Safrin a văzut *Șekina* poate fi acum examinat în cadrul unei mai ample strădanii mistice, cultivată în cercurile hasidice, pentru a obține experiențe cu *Șekina*. Putem deci presupune că aceasta decurgea din practicile cabalistice precedente.

Trec acum la examinarea legăturii dintre plâns și secrete. La sfârșitul *Comentariului* la prima carte din *Zohar*, Safrin mărturisește[75]:

> Plângând cu lacrimi fierbinți, ca o fântână, am devenit demn să fiu transformat, „într-un șuvoi care dă peste maluri, într-un izvor de înțelepciune“[76]. Nu mi-a fost revelat nici un secret, nici nu mi s-a dat vreo capacitate intuitivă extraordinară, dar am devenit apoi ca țărâna și am plâns ca o fântână în fața Creatorului universului, ca să nu stau deoparte de la lumina chipului său și să capăt înzestrarea care vine din izvorul de înțelepciune. Așa am devenit un șuvoi de lacrimi care dădeau peste maluri.

Voluminosul comentariu la *Zohar*, unul din cele mai cuprinzătoare de acest tip, a fost compus, potrivit mărturiilor autorului, pe baza unor revelații provocate și datorită plânsului.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, vechea tehnică mistică a plânsului era încă practicată cu scopul de a ajunge la aceleași scopuri despre care se vorbește în *Midraș Halel*, adică revelația vizuală și dezvăluirea secretelor. Mergând pe urmele

niciodată descris ca o metodă de sine stătătoare. El face parte întotdeauna dintr-o secvență mai elaborată de exerciții ascetice – post, jeluire, suferințe provocate – și constituie, în general, ultima lor etapă. În unele cazuri, misticul este deja epuizat în momentul în care începe să plângă. O stare de toropeală, uneori leșin, care precedă faza de somn propriu-zis, sunt dovada concretă a epuizării lui.

Pe de altă parte, hiperactivitatea sistemului vizual este o dovadă a concentrării asupra unui mod de percepție chiar în momentul în care toate celelalte canale ale percepției sunt treptat blocate. Acest nou echilibru al stimulilor pregătește calea pentru stări de conștiință paranormale și ulterioare, axate pe experiențe vizuale. În asemenea cazuri, ideile sau conceptele asupra cărora se concentrează propia activitate emoțională și intelectuală se revelă prin mediumul în stare de supraexcitație. Dintr-un punct de vedere strict psihologic, viziunile care urmează unei stări mentale chinuitoare și dureroase pot fi asociate cu stările definite de Marganita Laski ca „extaze ale disperării“[87].

III. Ascensiunea sufletului

Să trecem acum la analiza unui alt tip de tehnică mistică: ascensiunea sufletului cu scopul de a percepe entitățile supramundane – *Merkava*, tronul de glorie, cetele îngerești, sau chiar Dumnezeu – sau de a primi secrete sublime. Prezentarea care urmează exclude pe de o parte călătoriile corporale către cer, cât și, pe de altă parte, ascensiunea mentală de la materie la spirit[88]. Doresc, în schimb, să axez acest capitol pe ascensiunea la ceruri a sufletului, când corpul este abandonat pe pământ aproape întotdeauna într-o stare de catalepsie, sau în timpul somnului nocturn, cu scopul de a avea o experiență paranormală, după care sufletul se întoarce în trup[89].

În acest caz, ascensiunea face parte dintr-o tehnică mai complexă care include recitarea de nume divine, cântarea unor imnuri, postul și poziții speciale ale trupului. Aceste componente, ca și actul propriu-zis de ascensiune, nu au nici o legătură cu

ascensiunile în *Pardes*“, cât și „întâlnirea cu Akiva și tovarășii lui“[141]. Este evidentă analogia dintre ascensiunea sufletului și ascensiunea la *Merkava* sau la *Pardes*. Putem lesne să sesizăm legătura dintre cele două tipuri de ascensiune în *Hehal ha-Beraha* a lui Safrin. În această lucrare, călătoria celor patru care au intrat în *Pardes* este descrisă ca o urcare la cer care urmează unei purificări complete de orice sens de corporalitate și de impuritate[142]. În contrast cu vechea discuție despre călătoria în *Pardes*, când se pare că ascensiunea este făcută *in corpore*, pentru Safrin este vorba de o experiență mistică. Mai mult, potrivit acestui maestru hasidic, chiar și ascensiunea lui Moise ca să primească Tora a fost o ascensiune a sufletului. În comentariul său la *Zohar*, Safrin interpretează abținerea lui Moise de la mâncare și băutură vreme de patruzeci de zile într-un mod care amintește descrierea lui Mihael Îngerul. Safrin afirmă că trupul lui Moise[143]

> a fost aruncat în nor, fără prea multă vitalitate[144], așa cum se întâmplă tuturor acelora care practică ascensiunea sufletului, cum este maestrul nostru Israel Beșt și alții ca el. [Dar] trupul lor este aruncat pe jos ca o piatră numai pentru o oră sau două, nu mai mult. În schimb, trupul lui Moise a rămas nemișcat vreme de patruzeci de zile, iar [vitalitatea] a revenit în el după patruzeci de zile și el a fost [din nou] viu.

Așadar, Moise a fost maestrul de neîntrecut al ascensiunii sufletului, pentru că a reușit să-și suporte experiența mistică o perioadă de timp neobișnuit de lungă și, cu toate acestea, s-a întors la viață[145]. Așa că, până și Tora a fost primită datorită acestei tehnici mistice. Nu trebuie să ne mire deci faptul că și Ițhac Safrin o practica. În jurnalul său mistic, el mărturisește[146]:

> Am făcut un *ihud* și m-am unit cu sufletul divinului nostru maestru, Ițhak Luria. După această unire, m-a biruit somnul și am văzut multe suflete, până când m-am simțit copleșit de teamă, înfricoșare și de tremur, așa cum mi se întâmplă mereu. Din toate acestea, se părea că mă voi urca spre măreție[147]. M-am urcat și mai mult și l-am văzut pe [Abraham] Ioșua Heschel (...), după care m-am deșteptat.

mâinilor, controlul respirației)[157]. Deși în aparență asemănătoare cu atâtea alte tehnici mistice bazate pe limbaj, practica cabalistică avea un mecanism psihologic specific, care apare rar în alte tehnici. Voi analiza, pe scurt, câteva texte care privesc pronunțarea sau repetiția numelor divine, practici care pot fi confruntate cu tehnici non-ebraice. Voi discuta apoi despre folosirea combinațiilor de litere în Evul Mediu, mult diferită de tehnica mai veche.

Este interesant să notăm că o discuție amănunțită și sistematică cu privire la combinarea literelor care alcătuiesc numele divin apare pentru prima dată într-o lucrare a lui Eleazar din Worms și, sub influența lui, în producția cabalistică spaniolă. Mai mult decât în alte exemple de tehnici mistice confirmate de surse franco-germane înainte de apariția lor în Cabala spaniolă, în acest caz există indicații ce nu pot fi puse la îndoială și care arată că originile acestei tehnici trebuie căutate în cultura așkenază[158]. Abraham Abulafia afirmă clar că a studiat lucrările lui Eleazar din Worms, fapt care ar dovedi transmiterea practicii așkenazi în spațiul spaniol[159]. Dintre cei doi cabaliști de la sfârșitul secolului al XIII-lea și din secolul al XIV-lea care au folosit tehnicile combinatorii, Iosef ben Șalom Așkenazi și David ben Iehuda he-Hasid, primul era de origine așkenază, iar al doilea vizitase Germania[160]. Putem așadar să tragem concluzia că tehnicile mistice analizate în acest capitol au trecut din Germania în Spania. Potrivit dovezilor istorice, fenomenul s-a manifestat numai de la jumătatea secolului al XIII-lea. De aceea, Cabala provensală și mai ales cea teozofică catalană nu au fost influențate. Așadar, în vreme ce aceste regiuni au fost influențate de teozofia așkenază încă din fazele de început ale Cabalei, această tehnică mistică a început, abia într-o epocă relativ târzie, să fie cultivată în cercurile spaniole. Întârzierea poate fi motivată de natura esoterică a disciplinei, lucru confirmat de faptul că lucrările lui Eleazar din Worms au rămas în manuscris câteva secole după ce el descrisese o serie de detalii ale tehnicii, așa cum s-a întâmplat și cu manualele de misticism ale lui Abulafia și ale discipolilor lui[161].

Datorită literaturii Hehalot, ne-au parvenit numeroase confirmări despre recitarea numelor, fie îngerești, fie divine[162]. Aceste recitări, așa cum am văzut mai sus, erau deja folosite în perioada

tatălui său, Eliezer țevi, Safrin mărturisește în introducerea la comentariul făcut de el la *Zohar* că, ajuns la maturitate[77],

> ...m-am trezit odată în [mijlocul] nopții și am plâns cu foc, îndurerat în inimă, în fața lui Dumnezeu din cauza exilului *Șehinei* și al comunității lui Israel, din cauza sfinților care suferă (...) M-am trezit după miezul nopții, iar în ziua următoare am plâns și mai mult decât în ajun, din aceleași motive. Înainte de ivirea zorilor, am adormit cam vreo jumătate de oră, ca să-mi potolesc mintea și s-o liniștesc pentru rugăciunea [de dimineață]. În timpul somnului, am văzut în vis că mă aflam în țara lui Israel[78] (...) și se poate ca datorită acestui vis pe care am avut cinstea să-l am, *Bătrânul cel Sfânt*[79] să-mi fi dat forța de a interpreta cartea sfântă a *Zohar*-ului.

Înainte de a încheia discuția noastră despre această metodă mistică, sunt necesare câteva observații generale privind natura materialului examinat.

1. În toate cazurile analizate, tehnica plânsului este atribuită unor membri ai elitei ebraice, sau practicată de aceștia. Cu alte cuvinte, nicăieri nu se recomandă folosirea plânsului ca mijloc la îndemâna tuturor pentru a provoca vederea *Șehinei*. Metoda era destinată unui număr foarte mic de aleși și era, într-adevăr, pusă în practică numai de câteva persoane interesate de a face experiența unei atari viziuni.

2. Fragmentele citate mai sus provin din texte care nu aparțin curentelor principale ale literaturii talmudico-midrașice. Lipsa unei considerații halahice privind plânsul mistic este numai întâmplătoare. Gândirea rabinică propunea mijloace alternative pentru a se ajunge la rezultatele plânsului mistic. Potrivit unui dicton, studierea Torei este suficientă pentru ca elevul să obțină dezvăluirea secretelor ei[80]. O afirmație din Midraș recomandă studierea Torei în țara lui Israel pentru oricine dorește să contemple *Șekina*[81]. Rezultă așadar că sistemul nomic pentru a primi secrete sau viziuni ale *Șehina* nu includea plânsul și indica o metodă accesibilă nu numai unei elite, ci tuturor evreilor[82].

3. Din nou, pe baza fragmentelor citate, revelațiile par a fi obținute într-o stare de disperare și de durere din dragoste pentru

Șekina și de participare la suferințele ei, provocate de neputința oamenilor de a învăța Tora. O concepție talmudico-midrașică în legătură cu lăcașul *Șehinei* spune însă că „Șekina nu coboară asupra celui care e trist, leneș sau ușuratic, ci numai asupra aceluia care este bucuros să îndeplinească poruncile“[83]. Există deci o contradicție evidentă între însușirile cerute de Talmud și plânsul mistic provocat de o stare inițială de disperare.

Aceste remarci confirmă caracterul anomic al tehnicii plânsului; de orice natură ar fi ea, tot ceea ce promite această tehnică poate fi obținut în cadrul activităților halahice clasice, cum ar fi studiul Torei sau îndeplinirea poruncilor. Părerea mea este că, dată fiind vechimea primelor atestări cu privire la existența acesei tehnici, ea nu a fost cunoscută multă vreme de către surse rabinice și a început să fie din nou activă o dată cu apariția Cabalei, interesată să obțină experiențe mistice care să depășească „misticismul normal“ existent în sistemul rabinic. O examinare mai atentă a materialelor vechi prezente în fragmentele citate mai sus ne duce la negarea posibilității ca practicile medievale să se propage numai pe baza unei cunoașteri profunde a vechilor dovezi literare. Este greu să presupunem că *Midraș Halel*, de pildă, ar fi sursa unor practici posterioare. Așadar, admițând că nu există texte relevante care să fi scăpat analizei mele, putem presupune că a existat o transmisie orală a acestei vechi tehnici mistice, probabil numai în cadrul unei elite.

Doresc să atrag atenția cititorului că tradițiile ascetice din creștinismul timpuriu au putut fi influențate[84] de vechile tradiții iudaice legate de posibilitățile mistice ale plânsului, așa cum și ascetismul sufit a fost influențat, direct sau indirect, de aceleași tehnici[85]. Aceste tipuri de practici ascetice au fost prezentate cu toată franchețea, din moment ce nici creștinismul și nici Islamul nu aveau vreun interes în dispariția unor fenomene ascetice radicale. Interpretarea mea este, deocamdată, numai o ipoteză, în această direcție nefiind întreprinsă nici o cercetare importantă. Însă faptul că această practică ascetică a fost atestată în vechile texte ebraice și chiar în perioade ulterioare poate să ducă la o abordare nouă a problematicii tratate[86].

Închei cu o scurtă remarcă cu privire la mecanismul psihologic care stă la baza experiențelor analizate. Plânsul nu este

Această experiență era, bineînțeles, strâns legată de experiența lui Israel Baal Șem Tov. Rar însă, misticii care au urmat după Beșt au mărturisit că au folosit această tehnică ca să comunice cu sufletele morților. Oricum, este evident că, cel puțin până în 1845[148], vechea practică a continuat să fie urmată.

Chiar și după o analiză superficială a materialului de mai sus, reiese că aproape toți autorii medievali legați de călătorii cerești sunt de origine franco-așkenază. După câte știu eu, nici un mistic sefard nu a utilizat vreodată acest tip de tehnică mistică. Relatarea lui Vital a fost probabil determinată de influența lui Luria, în vreme ce practicarea acestei tehnici de către Haim ben Atar, atestată de Beșt, nu este confirmată de scrierile lui sau de alte mărturii[149]. Este greu de stabilit dacă este vorba de o simplă coincidență sau dacă acești autori așkenazi care descriu ascensiunea sufletului pot fi considerați drept continuatori ai tradiției. Personal înclin să accept această ultimă ipoteză, în pofida lacunei profunde care există între atestările provenind din secolele al XII-lea și al XIII-lea și cele ale lui Luria. Este interesant de remarcat că materialul referitor la tehnica plânsului pare să sugereze un model asemănător cu modelul tehnicii ascensiunii. În acest caz, singura excepție pare a fi interpretarea pe care am dat-o eu fragmentului din *Zohar*. Astfel, întâlnim numai persoane de origine așkenază sau influențate de cultura așkenază, ca de pildă Beruhim sau Vital. Această concluzie este valabilă și în cazul unei metode de divinație onirică. Majoritatea primelor dovezi europene privind folosirea lui *Șeelat Halom* sunt de origine așkenază. Cum vom vedea în subcapitolul următor, tehnica mistică a lui Abraham Abulafia decurge și ea din surse așkenaze. Putem deduce așadar că provinciile franco-germane au constituit principala sursă a unor tradiții esoterice mai vechi – în cazul nostru, tehnici mistice[150] – care au fost uneori acceptate și adoptate de Cabala spaniolă, iar în alte cazuri au rămas patrimoniul exclusiv al culturii așkenaze. Această concluzie se dovedește corectă nu numai în privința migrației tehnicilor menționate – din Renania în Provența și în Spania –, dar și, la un nivel mai general, pentru răspândirea unor importante doctrine cabalistice. Acest din urmă aspect al problemei va constitui subiectul unei analize viitoare.

IV. Combinarea literelor numelui divin

Recitările repetate de litere și de nume divine sunt tehnici bine cunoscute pentru obținerea de stări de conștiință paranormale. Ele sunt folosite în mod similar de către misticii creștini[151], islamici[152], hinduși[153] și japonezi[154]. Majoritatea acestor tehnici, dacă nu toate, au probabil un efect asupra conștiinței misticului, permițându-i să-și concentreze atenția pe o expresie scurtă sau pe o frază – „Nu există alt Dumnezeu în afara lui Alah“, „Isus Cristos“, „*Namu Amida Butso*“ – sau câteva litere, ca în cazul lui *Aum* din hinduism. Această tehnică relativ simplă poate fi comparată cu concentrarea privirii asupra unui punct fix[155]. Misticul trebuie să se elibereze de influența factorilor externi, în această privință activitatea lui fiind echivalentă cu pierderea simțurilor.

Vechi surse ebraice, mai ales cele din literatura *Hehalot*, atestă o tehnică surprinzător de apropiată de tehnicile întâlnite în formele de misticism din afara iudaismului[156]. Aceste analogii sunt evidente, dacă facem o comparație între câteva caracteristici comune atât tehnicilor ebraice cât și celor ne-ebraice. Însă, într-un alt tip de tehnică ebraică, observăm un rezultat psihologic diferit, care decurge din caracterul specific al acestei tehnici în raport cu alte practici analoge – folosirea de către misticii evrei a unui sistem de litere complex și complicat care trebuie pronunțat sau la care trebuie să se mediteze. Spre deosebire de formulele simple folosite în tehnicile non-ebraice, textele iudaice ne arată combinații complicate de litere compuse din sute de elemente. Mai mult, așa cum vom vedea, misticul evreu nu trebuia numai să pronunțe literele potrivit unor scheme precise, stabilite dinainte, ci trebuia și să structureze, în mod activ, aceste combinații, ca o parte din practica mistică. Efectul tehnicilor combinatorii provenea atât din pronunțarea combinațiilor cât și din hiperactivitatea facultăților mentale indispensabile pentru producerea expresiilor ce trebuiau pronunțate. Repetițiile monotone de formule bine știute sau de nume divine nu provocau deci o stare de calm sau de liniște a mentalului, ci o intensă excitare a proceselor mentale, stimulate de necontenita necesitate de a combina literele și vocalizările lor cu diferite mișcări ale corpului (mișcări ale capului, ale

prescrierile halahice, din care cauză pot fi clasificate în tipurile anomice de tehnică mistică.

Cercetătorii din domeniul religiilor vechi s-au ocupat adesea de motivul ascensiunii sufletului. Ampla bibliografie dedicată acestui subiect face ca orice prezentare a elementelor ei de bază să devină superfluă[90]. Doresc, totuși, să mă opresc asupra recentelor afirmații ale lui Morton Smith, care a subliniat importanța experienței de ascensiune pentru o mai bună înțelegere a unor pasaje din literatura creștină de la origini privitoare la Isus[91]. Potrivit cunoscutului savant, „putem conchide pe drept cuvânt că în Palestina din vremea lui Isus erau cunoscute una sau mai multe tehnici de ascensiune la ceruri și că însuși Isus a putut să folosească una dintre ele“[92]. Așa cum arată Smith, Pavel îi atribuie o ascensiune lui Isus[93], care ar fi fost răpit în al treilea cer „fie în trup, fie în afară de trup“[94]. Așadar, concepția despre sufletul care urcă în Paradis – „în afară de trup“ – datorită unei experiențe inefabile, chiar înainte de moarte, era un lucru obișnuit pentru evreii din scolul I[95]. Este vorba, evident, despre un concept deosebit de credința, mult mai răspândită, în posibilitatea unei ascensiuni corporale la ceruri, care se pare că domina în vremuri mai vechi. Această concepție mistică despre ascensiunea la ceruri trebuie să fie confruntată cu concepția despre ascensiunea frecventă a sufletului la cer, cu scopul de a „trage viață“ în timpul nopții pentru trupul său[96].

După unele atestări din literatura Hehalot este evident că, împreună cu ceea ce poate fi aparent înțeles ca ascensiune a trupului, vechii mistici evrei practicau și ascensiunea sufletului. În *Hehalot rabbati*, Nehunia ben ha-Kane este descris stând în templu în poziția lui Ilie și contemplând carul divin și slava minunată[97]. Cum este evident că Nehunia se afla pe pământ și contempla în același timp cerul, trebuie să presupunem că ascensiunea a fost făcută numai de către sufletul lui. Aceeași concluzie este valabilă și pentru paragraful imediat următor, în care citim că Nehunia a fost chemat de elevii săi. Suntem astfel informați că „celor care coboară din car“ li se cerea să folosească scribi cu experiență, al căror rol era acela de a transpune în scris revelațiile misticilor. În acest fel, cel care nu urca (sau cobora) la *Merkava* putea fi

care permit confirmarea existenței efective a ascensiunii sufletului. Se povestește că Mihael Îngerul, care a trăit în Franța la mijlocul secolului al XIII-lea,

> punea întrebări, iar sufletul lui se urca la ceruri pentru a avea [răspunsuri] la îndoielile sale. El s-a închis într-o cameră vreme de trei zile și a poruncit ca ușa acesteia să nu fie deschisă. Dar oamenii din casa lui au tras cu coada ochiului prin gard (!) și au văzut că trupul lui zăcea pe jos nemișcat ca o piatră. În această stare a rămas trei zile, complet izolat, înțepenit pe pat ca un mort. După trei zile, a revenit la viață și s-a ridicat în picioare. De atunci a fost numit Mihael Îngerul[114].

Ascensiunea la cer era așadar o tehnică pentru a rezolva anumite probleme. În fragment nu se specifică natura întrebărilor, considerând însă genul de întrebări adresate cerului, este probabil ca acestea să fi fost axate pe subiecte halahice și teologice. Și mai interesantă este povestirea compatriotului și contemporanului mai în vârstă al lui Mihael, Ezra din Moncontour. Moșe Botarel vorbește despre o tradiție transmisă lui de către tatăl său, Ițhak, potrivit căreia „sufletul profetului din orașul Moncontour s-a urcat la cer și a auzit făpturi vii cântând în fața lui Dumnezeu un anume cântec[115]. Când s-a trezit, și-a amintit cântecul și și-a povestit experiența așa cum s-a petrecut ea, iar aceia au consemnat în scris cântecul“[116].

Această tehnică specială de compoziție poetică nu este, bineînțeles, unica de acest fel. Se spune că celebrul *paitan* de la începutul Evului Mediu, Eleazar ha-Kalir, ajuns la cer, l-a întrebat pe Arhanghelul Mihail în ce fel cântă îngerii și cum sunt compuse cântecele lor. Revenit pe pământ, el a compus un poem urmând ordinea alfabetică sugerată de Gabriel[117]. Este interesant de remarcat că Eleazar s-a urcat la cer folosind numele divin, tehnică de ascensiune pe care Rași a atribuit-o celor patru când au intrat în *Pardes*[118]. Fără îndoială, este vorba de o încercare de a-l include pe acest faimos poet în cercul misticilor *Merkava*. Aceeași tendință se regăsește într-o altă relatare, legată și de acest poet. Țedakia ben Abraham[119] afirmă în numele tatălui său, care o aflase de la maeștrii săi, înțelepții *așkenazi*, că pe când Eleazar își

compunea celebrul său poem *Cele patru făpturi vii*, „era înconjurat de foc“[120]. Expresia este, evident, legată de studierea mistică a textelor sfinte, sau de discutarea subiectelor legate de *Merkava* sau de tradiția ei[121]. Într-o altă descriere, a treia, probabil de origine așkenază, Eleazar este numit „îngerul lui Dumnezeu“[122], formulă care ne aduce în minte epitetul atribuit lui Mihael, despre care am vorbit mai sus. Așadar, studiul întreprins de Ezra din Moncontour în academia cerească, datorită ascensiunii sufletului său, și transmiterea unui poem auzit acolo au găsit analogii strânse cu tradiția legată de o personalitate care a trăit cu mult timp în urmă, pentru descrierea căreia s-au folosit subiecte legate de tradiția *Merkava*.

Ascensiunea sufletului a avut un anume succes începând cu Cabala din Safed. Despre eroul ei principal, Ițhak Luria, se spunea că

> sufletul lui se urca la cer în timpul nopții, iar îngerii însoțitori îl duceau până la academia cerească. Îl întrebau: „La ce academie vrei să participi?“ Uneori, spunea că dorea să viziteze academia lui Șimon bar Iohai sau academia lui Akiva sau aceea a lui Eliezer cel Mare, sau academiile altor *tanaim* și *amoraim*, sau ale profeților. Îngerii îl însoțeau la acea academie la care dorea el să se ducă. În ziua următoare, el dezvăluia înțelepților secretele care-i fuseseră revelate în acea academie[123].

Acest fragment descrie una dintre cele două căi pe care le urmează misticul ca să obțină cunoașterea secretelor superioare din Cabală. El poate să urce ca să studieze Tora împreună cu alte personalități din vechime, cum am remarcat din textul de mai sus, sau să fie învățat secrete cabalistice de către Ilie sau de către alții care coboară în lumea noastră, așa cum citim în alte texte în care se vorbește despre Ițhak Luria[124].

Frecvența urcărilor la cer ale acestui cabalist este, într-adevăr, remarcabilă. Luria vizita una dintre academiile cerești împărtășind apoi elevilor săi învățăturile primite. De percepțiile lui Luria este strâns legat uriașul material cabalistic comunicat de el și care a dus la apariția literaturii lurianice. Descrierea academiilor ce-

sale mistice[135]. Unul dintre rezultatele prevăzute de difuzarea doctrinei hasidice era, potrivit cuvintelor adresate de Mesia lui Israel, ca toți evreii să fie în măsură „să facă *ehudim* și ascensiuni“, așa cum a făcut el[136]. Ascensiunea înțeleasă ca ideal al tuturor este [foarte] semnificativă. Privilegiu al unei elite restrânse până atunci, ascensiunea devenea acum parte integrantă a programului hasidic, dată și unui public mai larg[137].

O altă ascensiune a lui Israel, bine cunoscută, este ascensiunea din 1750, care începe cu expresia „și pentru Roș ha-Șana 1750 am făcut o ascensiune a sufletului, așa cum se știe“[138]. Din această scrisoare, este evident că practica ascensiunii spirituale era o experiență obișnuită pentru întemeietorul hasidismului. Într-adevăr, el este descris în momentul în care îi dezvăluie unuia dintre discipolii lui că în fiecare noapte, când se urca la cer, era precedat de Haim ben Atar, contemporanul lui mai în vârstă, figură emblematică a misticismului iudaic oriental. Deși Israel se considera superior înțeleptului marocan, acesta ne este descris ca fiind mai iute la urcat[139].

Cum am remarcat, potrivit părerii lui Israel, cel puțin doi dintre contemporanii lui practiau această tehnică mistică sau – ca în cazul lui Gerșon – îi cunoșteau amănuntele. Lista poate fi apoi lungită și poate să includă cel puțin una dintre personalitățile proeminente din cercul lui Israel – Iehiel Mihael din Zloczow, elev al lui Beșt și al Marelui Maghid, despre care Abraham Ioșua Heschel din Apt a scris că el dormea numai din două motive, unul dintre ele fiind dorința lui de a urca la cer[140]. Importanța ascensiunii spirituale a sufletului s-a atenuat mult la generațiile care au urmat după moartea lui Beșt. În locul acestei tehnici mistice, asociată în general cu somnul sau cu activitatea onirică, principalii elevi ai Marelui Maghid au preferat activități mistice făcute în stare de veghe.

La jumătatea secolului al XIX-lea, se constată o renaștere a interesului pentru ascensiunea spirituală. În câteva lucrări ale lui Ițhac Iehuda Iehiel Safrin, ascensiunile lui Israel sunt menționate și comentate mai mult decât în scrierile hasidice din secolul precedent. Safrin spune despre Israel că a ajuns la perfecțiunea spirituală și menționează *inter alia* „ascensiunile sufletului și

informat despre ceea ce fusese revelat acelora care reușiseră s-o facă, direct de la aceștia[98]. Presupun că rolul misticilor, al căror trup rămânea în această lume și al căror suflet rătăcea în regnurile superioare, era acela de a transmite secrete cerești, în care scop era necesar ca scribii să culeagă mărturiile lor verbale[99].

Legată de această concepție cu privire la experiența *Merkavei* este povestirea lui Hai Gaon, care a elaborat motivul ascensiunii într-un mod deosebit. Iată ce scrie el într-o *responsa*[100]:

> Mulți învățați au crezut că acela care se distinge prin numeroase calități descrise în cărți trebuie să urmeze o anumită procedură când încearcă să zărească *Merkava* și palatele îngerilor din cer. Trebuie să postească un anume număr de zile și să-și pună capul între genunchi, murmurând[101] multe imnuri și cântece ale căror texte sunt prin tradiție cunoscute. Atunci obține el o percepție înlăuntrul lui și în cămările[102] [inimii sale], ca și cum ar fi văzut cele șapte palate cu proprii săi ochi și ca și cum ar fi intrat în acele palate unul după altul și ar fi văzut ceea ce se petrece acolo. În acest sens, *tanaim* neau învățat[103] două *mișnaiot* numite *Marele Hehalot* și *Micul Hehalot*, iar această metodă este bine cunoscută și răspândită. În legătură cu asemenea contemplări, un *tana* a spus: „Patru au intrat în Pardes“ – acele palate erau indicate cu termenul *Pardes* – și au fost desemnați cu acest nume (...) deoarece Dumnezeu a arătat celor drepți, în inima lor, imaginile palatelor lui și poziția îngerilor săi.

Contemplarea *Merkavei* este comparată aici cu intrarea în *Pardes*. Potrivit lui Hai Gaon, amândouă activitățile sunt alegorii ale experienței interioare la care au ajuns misticii[104]. Cred că zborul mistic al sufletului către *Merkava* a fost interpretat alegoric. Palatele cerești pot fi admirate și contemplate fără referire la un eveniment exterior, doar prin concentrarea asupra propriilor „cămări“. Astfel, scena revelației nu mai este ierarhia supramundană a palatelor, ci conștiința omului.

Un contemporan mai tânăr al lui Hai Gaon, Natan din Roma, explicită semnificația fragmentului citat afirmând că misticii vechi[105] „nu urcă la cer, ci văd și primesc imaginea în cămările inimii lor ca un om care vede și primește cu ochii lui o imagine

a unui lucru, iar misticii aud și povestesc și vorbesc cu ajutorul unui ochi care vede[106], datorită spiritului divin“. De aceea, prima interpretare a părerii lui Hai Gaon încearcă să pună în evidență viziunea interioară și nu atât ascensiunea mistică. Acest tip de epistemologie mistică este în concordanță cu părerea lui Hai cu privire la revelația slavei lui Dumnezeu făcută profeților datorită „înțelegerii inimii“ – *ovanta de-libba*. Așadar, în loc să prezinte o ascensiune mistică a sufletului, Hai Gaon ne oferă o reinterpretare radicală a vechiului misticism ebraic. Urmând niște abordări mai raționaliste, el lasă deoparte aspectele extatice sau șamanice din experiențele hehalotice, subliniind interpretarea lor psihologică. Deși îmi închipui că această revizuire a unei mentalități religioase mai vechi a fost justificată de aderarea lui Hai la gândirea raționalistă[107], nu pot totuși să nu țin seama de posibilitatea ca această percepție psihologică să aibă unele asemănări cu concepții mult mai vechi despre *Merkava*[108]. Însă, chiar admițând existența unor atari interpretări vechi ale misticismului *Merkava*, acestea erau probabil marginale față de ascensiunea corporală și spirituală practicată de misticii Hehalot. Acest tip de raționalizare revelă clar o atitudine de rezervă față de obiectul de interpretat[109]. Așadar, Hai Gaon pare să fi reacționat la o practică relativ comună, așa cum putem deduce dintr-o observație a sa: „iar această practică este bine cunoscută și răspândită“. Chiar și afirmația de la începutul pasajului, deși exprimată la trecut, subliniază acceptarea tehnicii de către „mulți învățați“[110]. Plecând de la pasajul lui Hai, putem deci conchide că folosirea poziției lui Ilie pentru obținerea unor stări de conștiință paranormale, percepute ca viziuni ale *Merkavei*, era o practică încă răspândită printre misticii evrei, în pofida încercării lui Hai Gaon de a atenua câteva din aspectele ei „misterioase“[111].

Moștenitorii principali ai misticismului Hehalot au fost maeștrii hasidismului așkenaz din secolele al XII-lea și al XIII-lea, care au păstrat textele vechi, au compus, probabil, părți din ele și, presupun, au continuat să practice tehnicile mistice descrise în texte. Câteva din personalitățile legate de cultura iudaică francoașkenază au fost considerate „profetice“[112], sau având diferite legături cu lumile superioare[113]. Voi da două exemple semnificative

rești ca sursă mistică a învățăturii esoterice nu constituie o noutate în Cabală. Potrivit lui Șem Tov ibn Gaon, misticul care are viziuni divine este ca un om care visează cu ochii închiși. Când deschide ochii, el uită acele viziuni și preferă moartea vieții, deoarece idealul este[125] „de a urca de la academia inferioară la aceea superioară și de a se menține în viață datorită splendorii *Șehinei*[126], fără să se îngrijească de fiii săi și de membrii familiei datorită acestei uniri sublime“.

Este semnificativ faptul că, în pasajul care îl precedă pe cel citat, Șem Tov exprimă necesitatea de a aprofunda intelectual secretele *Merkavei* și structurile Creației. Rezultatul nu duce numai la beatitudine sau la viziuni divine, ci și la o explozie impresionantă a unei creativități literare care se manifestă în „copierea“ conținuturilor revelate în mintea lui, ca dintr-o carte[127]. Analogia dintre această descriere și creativitatea lui Luria este surprinzătoare. Trebuie să amintim că lucrarea lui Șem Tov, menționată mai sus, a fost în parte compusă la Safed, oraș în care și-a petrecut ultimii ani.

Concepția despre academia cerească văzută ca sursă de revelații mistice se regăsește și în viziunile lui Șelomo Molko. Cel puțin una dintre ele este legată de revelații onirice[128]. Deși aceste texte nu menționează explicit ascensiunea sufletului, presupun, din moment ce aceste evenimente sunt legate de vise, că putem deduce din lucrările lui Molko existența unei tehnici vizionare, concepută ca ascensiune spirituală la o academie superioară. Descrierea lui Luria ca mistic introdus în aceste universuri cerești nu este deci o inventie a gândirii cabalistice.

Numeroase sunt discuțiile despre ascensiunea spirituală din scrierile lui Haim Vital, principalul discipol al lui Luria. În jurnalul său mistic, el a povestit visul unui cunoscut al său, Ițhac Alatif, care îl privea direct, după cum urmează[129]:

> Odată, am rămas într-un leșin adânc timp de o oră și mulți oameni în vârstă și femei au venit să mă vadă. Casa era ticsită de ei și toți erau îngrijorați din pricina mea. După ce mi-am venit în fire, am deschis ochii și am spus: „Să știți că tocmai acum sufletul meu s-a urcat la tronul de glorie, iar ei

> l-au trimis înapoi în această lume, ca el să predice în fața voastră și să vă ducă pe calea căinței[130] și a îndurării.“

Deși visul îl privește direct pe Vital, nu putem însă deduce din povestire poziția lui față de această tehnică. Putem totuși să susținem că ascensiunea la tronul de glorie avea o determinată implicare mistică, poate o strădanie de a-l contempla pe Dumnezeu, lucru pe care Vital a încercat să-l obțină, așa cum se citește într-unul din visele sale[131]. Starea cataleptică descrisă în acest fragment amintește una din descrierile precedente ale lui Mihael Îngerul.

Israel Baal Șem Tov era bine cunoscut pentru practicarea ascensiunii sufletului. În faimoasa sa epistolă adresată cumnatului său, el scrie[132]:

> Pentru *Roș ha-Șana* din anul 5507 (1746), am făcut o incantație în vederea ascensiunii sufletului, cunoscută de tine. În acea viziune, am văzut lucruri minunate, pe care nu le mai văzusem vreodată din ziua când am devenit conștient din punct de vedere spiritual. Este imposibil să povestesc și să relatez, chiar și în mod confidențial, ceea ce am văzut și am aflat în timpul ascensiunii. Când am revenit însă în Paradisul inferior, am văzut sufletele unor persoane vii și moarte, unele pe care le cunoșteam, iar altele pe care nu le cunoșteam (...) nenumărate, în continuă mișcare, urcând de la o lume la cealaltă cu ajutorul unei coloane[133], cunoscută de către cei inițiați în științele esoterice... L-am rugat atunci pe maestrul și învățătorul meu[134] să vină cu mine. E un pericol mare să urci la lumile superioare, unde nu mai urcasem vreodată de când obținusem conștiința spirituală, iar aceste ascensiuni erau, într-adevăr, puternice. Așa, treaptă după treaptă, m-am ridicat până când am intrat în palatul lui Mesia.

Așadar, încă din 1746, Israel era familiarizat cu metoda de ascensiune la cer. Pentru a obține această experiență, care a depășit toate ascensiunile sale precedente, el a recurs la o tehnică evident cunoscută de către cumnatul lui, Gherșon din Kutov. Natura mistică a revelațiilor primite de Israel este clară, din moment ce ele priveau semnificația eschatologică a răspândirii învățăturilor

încheie cu ascensiunea gândului la firmamentul cel mai înalt, *Aravot*, în care[224] „el va vizualiza deasupra firmamentului din *Aravot* o pânză mare albă pe care este scrisă Tetragrama [de culoare] albă ca zăpada[235], în scriere asiriană, cu o culoare determinată". Nu pot să explic cum este posibil să vezi niște litere albe pe o pânză albă, nici de ce se vorbește despre „o anumită culoare", diferită de alb. Oricare ar fi explicația, este limpede că Vital era interesat de vizualizarea culorilor, cum apare și din faptul că el a copiat, de două ori, fragmentul mai sus menționat din Iosef Așkenazi[256].

Este bine acum să comparăm tehnica vizualizării cu tehnica combinării de litere. În amândouă, literele numelor divine capătă o importanță fundamentală. Cu toate acestea, literele vizualizate sunt întotdeauna literele Tetragramei care își mențin ordinea obișnuită, o diferență semnificativă față de permutările continue ale poziției literelor din tehnica lui Abulafia. Elementul fluctuant în tehnica vizualizării îl constituie vocalele care se schimbă împreună cu culorile –, cel puțin așa spun majoritatea pasajelor care discută această tehnică. Mai mult, cel care primește viziunea nu trebuie nici să scrie, nici să pronunțe numele divine, așa cum recomanda Abulafia. Vizualizarea este un proces complementar rugăciunii obișnuite și concomitent cu ea, în vreme ce practicile lui Abulafia sunt independente de riturile ebraice.

Cu tot caracterul ei inovator în domeniul cabalistic, interpretarea mistică a lui *kavana* a devenit o tehnică sacrosanctă care nu exista în fazele inițiale ale Cabalei, cel puțin din câte am putut afla eu. Deși primii cabaliști au discutat în principiu problema lui *kavana*, nu au lăsat nici un text în care să fi fost propusă o succesiune detaliată a punerii în practică a rugăciunii mistice. Faptul că, la sfârșitul secolului al XIII-lea, misticii cabaliști au adoptat o tehnică străină, deoarece eu așa consider tehnica vizualizării de culori, demonstrează tendința de a răspândi Cabala în diferite modalități. Tocmai din această perioadă putem sesiza și alte influențe sufite în cadru cabalistic, așa cum apare din analiza conceptelor de „lume a imaginației"[257] și de „echilibru psihic"[258].

În rezumat, în toate perioadele de dezvoltare a tradiției mistice atestate de documente, misticii evrei aveau și, evident,

gaonică[163]. Există dovada clară că pronunțarea numelor mistice era cunoscută și practicată în Germania, cel puțin în vremea lui Eleazar din Worms. Autorul anonim al lui *Sfer ha-Haim*[164] scrie: „El pronunță numele sfinte sau numele îngerilor ca să-i fie arătat [tot] ce dorește, sau ca să i se spună lucruri tainice. Atunci Spiritul Sfânt i se arată, iar carnea lui... tremură... din pricina forței Spiritului Sfânt"[165].

Un interes deosebit îl are atacul violent al lui Moșe din Taku, scris la puțină vreme după *floruit* al lui Eleazar. El vorbește despre oameni „lipsiți de înțelegere" și despre „eretici care se dau drept profeți[156] și obișnuiesc să pronunțe numele sfinte, și, uneori, ei își îndreaptă pe calea cea bună [inimile lor] când le citesc [pronunță numele], iar sufletul lor este înspăimântat (...) Însă când puterea numelor pronunțate îi părăsește, ei revin la starea dinainte, de încâlceală a minții."

Aceste citate ne oferă un context apropriat pentru a înțelege afirmația lui Eleazar care spune că nici numele divine, nici vocalizarea lor nu trebuie să fie încredințate tradiției scrise, ca nu cumva acela care e „lipsit de înțelegere" să le folosească[167]. Temerile lui Eleazar pot fi lesne înțelese în lumina criticii făcute de o personalitate mai conservatoare, cum era Moșe din Taku. Este semnificativ faptul că amândoi folosesc aceeași expresie, *hasere daat* („lipsiți de înțelegere"), pentru a indica pe aceia care folosesc numele divine. Eleazar mărturisește însă că[169] „anumite evenimente viitoare și anumite spirite ne-au fost revelate cu ajutorul unor atribute [divine?][169] prin pronunțarea adâncimilor numelor[170], cu scopul de a afla spiritul cunoașterii."

Folosirea expresiei „ne-au fost revelate" arată limpede că ea se referă la o tehnică concretă și nu la o repetare de formule deja inactive[171]. Așadar, afirmațiile citate, ca și mărturiile analoge din subcapitolul precedent, legate de ascensiunea sufletului, constituie o dovadă evidentă a pronunțării numelor divine cu scopul de a obține experiența urmărită. Numele citate de Eleazar înainte de textul sus-menționat sunt nume mistice, deja atestate de literatura ebraică legată de *Hehalot*, ca, de pildă, *Adiriron, Bihriron* și altele[172]. Mai mult, afirmația făcută de acest maestru hasidic așkenaz că fiecare din cele patruzeci și două de litere ale numelui

melui divin implică multe elemente sublime, iar cel care nu ține seama de acest lucru se pune pe sine în mare primejdie. De aceea, spune Abulafia, vechii maeștri l-au ținut ascuns. Dar acum a venit timpul să fie revelat, deoarece, așa cum susține el, a început *eonul mesianic*[186]. Afirmația lui Abulafia este foarte interesantă. El spune că nu face altceva decât să dezvăluie o tehnică cunoscută de multă vreme, rămasă însă până atunci ascunsă. Afirmația lui confirmă ipoteza precedentă: tabelul lui Eleazar avea scopuri mistice, nu numai magice.

Abulafia nu a fost numai un cabalist care a dezvăluit tehnici esoterice. Tratatul lui, *Or ha-Sekel*, a constituit o încercare de a integra această tehnică într-un sistem speculativ care să includă o filozofie a limbajului și o definiție a scopului ultim al tehnicii – obținerea lui *unio mystica*[187]. El a reușit astfel să elaboreze o tehnică mistică bine definită, care se adresa unui public relativ mare, ceea ce rezultă cu evidență din numărul important de manuscrise care conțin *Or ha-Sekel*[188]. În Ierusalimul de la începutul secolului al XVI-lea, Iehuda Albotini a compus un manual de mistică, *Sullam ha-Aliia,* bazat pe tehnicile lui Abulafia, în care se găseau, printre altele, tabelele din *Or ha-Sekel*[189]. Tabelele lui Abulafia, întovărășite de câteva explicații ale aceluiași autor, au fost citate și într-o lucrare clasică a literaturii cabalistice, *Pardes Rimmonim,* a lui Cordovero[190]. Este semnificativ faptul că acest cabalist din Safed își începe ampla lucrare despre pronunțarea numelui divin cu sistemul lui Abulafia[191] și abia după aceea vorbește despre sistemul lui Eleazar din Worms, pe care Cordovero îl preia dintr-o sursă secundară[192]. Cum aflăm din mărturia unui elev al lui Cordovero, Mordekai Dato, maestrul lui, influențat de lucrările lui Abulafia, nu s-a limitat să le citeze, dar a și practicat tehnicile lui, învățându-i și pe studenții săi să le folosească[193]. Mai mult, el a considerat tehnica lui Abulafia „o tradiție cabalistică transmisă oral, sau cuvintele unui Maghid (mesager ceresc)"[194]. Nu trebuie așadar să ne mire că el a considerat Cabala lui Abulafia superioară chiar și aceleia din *Zohar*[195]. În orice caz, Cordovero nu a contribuit numai la răspândirea tabelelor lui Abulafia sau a tabelelor lui Eleazar. Citând explicațiile lui Abulafia, el a înlesnit și răspândirea ideii că unirea minții umane cu cea divină putea fi obținută cu ajutorul unei atare tehnici[196] care, po-

textul lui David ben Iehuda poate fi susținută, dacă vom compara detaliile despre Sefirot și despre culori cu un scurt comentariu anonim la rugăciunea *Șema Israel.* Acest document de mare interes se bazează pe vizualizarea numelor divine menționate în rugăciune în diferitele lor culori. Majoritatea acestor culori corespunde listei de culori și de Sefirot din diagramă. În diagramă și în comentariu apar nu doar analogii surprinzătoare în corespondențele dintre culori și Sefirot, dar și în expresiile specifice folosite pentru a indica culorile. Din asemenea afinități putem conchide că lista prezentată în diagramă trebuia să dea și instrucțiunile pentru a vizualiza numele divine în timpul rugăciunii. Voi cita o singură frază în susținerea acestei teze: „Să nu pronunți cuvântul *Israel* până când nu ai vizualizat numele divin, care este *IHWH,* cu vocalele lui și cu culoarea lui, și până când nu l-ai vizualizat în așa fel încât ultima literă a numelui [divin], adică H, să înconjoare lumea întreagă, de sus și de jos"[238].

Aflăm că vizualizarea literelor și a culorilor este însoțită de vederea literelor ca cercuri, ceea ce are semnificații macrocosmice clare. Este probabil ca vederea literelor sub formă de cercuri să nu fie total identică cu diagrama. În pofida acestei diferențe, se afirmă cu toată fermitatea că în timpul rugăciunii se vizualizau nu numai culori, ci și cercuri. Așadar, interpretarea noastră de mai sus, când consideram diagrama ca o *mandala,* are o confirmare parțială din partea comentatorului anonim al lui *Șema Israel.* Mai mult, pronunțarea primei Tetragrame din această rugăciune trebuie să se îndrepte[239] către„[Sefira] *Bina*, de culoare verde, cum e culoarea curcubeului, întregul nume [divin]". Dacă comparăm această afirmație cu diagrama, observăm că a treia Sefira corespunde, într-adevăr, culorii „verde cum e curcubeul"[240]. În sfârșit, fragmentul următor, luat dintr-un *responsum* cabalistic[241] legat de rugăciune, clarifică scopul vizualizării, așa cum a fost ea concepută de către cabaliști[242]:

> Când te vei gândi la ceva care indică *Keter* și îl vei pronunța cu gura ta, îți vei îndrepta [gândul] și vei vedea numele *IHWE* între ochii tăi cu aceste vocale, care este un *Kamat* în fiecare consoană. Vizualizarea lui e albă ca zăpada[243]. Iar el va îndrepta [gândul tău] în așa fel încât literele se vor mișca

divin este un nume divin în sine reflectă, evident, o veche concepție ebraică[173]. Suntem așadar îndreptățiți să presupunem că Eleazar păstra un material și tehnici mistice vechi transmise cabaliștilor spanioli prin intermediul maeștrilor așkenazi, cel mai important dintre ei, Abraham Abulafia, elaborând amănunțit aceste tradiții primite[174]. Abulafia dovedește clar și importanța literaturii legate de *Hehalot* ca sursă directă a unor nume divine folosite în producția sa[175]. Înainte de a prezenta succint opera lui Abulafia, aș vrea să vorbesc despre influența unui model special de combinație de litere divine, atestat de Eleazar, asupra a doi cabaliști importanți din Spania.

În lucrarea sa *Sefer ha-Șem*, Eleazar analizează combinația literelor din Tetragramă cu fiecare din literele alfabetului[177]. Aceste combinații sunt combinate la rândul lor cu câte două din cele șase vocale. Schema care urmează demonstrează combinarea lui *alef* cu *iod*, vocalizată cu cele șase vocale:

Eleazar explică combinațiile acestor litere numai la nivel cosmologic și teologic, fără însă să se refere la posibila lor folosire ca o tehnică mistică. Faptul că în tabel nu au fost incluse numai litere, ci și vocale, arată o anumită practică a pronunției. Pe baza dovezilor precedente legate de revelația lui Eleazar, obținută datorită folosirii numelor divine și faptului că el considera introducerea de vocale ca legată de utilizarea acestor nume, putem presupune că, în pofida tăcerii lui, autorul socotea aceste combinații drept o tehnică mistică. Ipoteza aceasta este confirmată de o descriere a creării unui *golem* (însuflețirea unei ființe umane modelate din lut), făcută de Eleazar, descriere în care el afirmă că toate literele alfabetului trebuie pronunțate deasupra fiecărui membru al *golem*-ului, combinate cu o literă a Tetra-

gramei și combinate cu cele șase vocale de mai sus[178]. Astfel, în pofida tăcerii autorului, tabela din *Sefer ha-Șem* trebuia pronunțată ca parte dintr-o practică magică care ducea la crearea unui *golem* prin folosirea unei incantații, alcătuită din combinații de litere. După Scholem, această tehnică poate să culmineze cu extazul[179]. Într-adevăr, tot Eleazar mărturisește că a avut o revelație obținută cu ajutorul numelor divine.

Tabelul de mai sus a fost integral copiat de David ben Iehuda he-Hasid, care a aflat probabil de existența lui în cursul unei vizite făcute la Regensburg[180]. Iehuda considera însă cele treizeci și șase de combinații și vocalizări ca putând fi comparate cu cele treizeci și șase de mișcări ale lui *lulav*, lucru pe care nu am reușit să-l întâlnesc în textele așkenaze. Iosef Așkenazi, contemporan al lui David și sursă importantă pentru unele din ideile cabalistice ale acestuia, a discutat în detaliu tabelul lui Eleazar în al său *Comentariu despre Geneza Rabba*[181] și într-o lucrare neidentificată despre crearea unui golem[182]. Acești doi cabaliști nu aparțin, în sens strict, Cabalei extatice, chiar dacă amândoi s-au interesat de tehnicile combinatorii, așa cum reiese din lucrările lor. Iosef citează *Comentariul la Sefer Iețira* al lui Abulafia și ne transmite un text important despre extaz și vizualizarea numelor divine, asupra căruia ne vom opri în secțiunea următoare[183]. Se pare că Ilie în persoană i s-ar fi arătat lui David[184]. Nu sunt în măsură să afirm cu certitudine că acești cabaliști practicau tehnica mistică a lui Eleazar. Mi se pare însă logic să presupun că ei erau mai mult decât niște simpli receptori ai concepțiilor maestrului așkenaz.

Nu putem pune la îndoială faptul că Abraham Abulafia, contemporanul mai în vârstă al lui Eleazar, a folosit tehnica combinatorie a acestuia în scopuri mistice. În manualul său de mistică, *Or ha-Sekel*, Abulafia comunică un tabel asemănător cu cel al lui Eleazar, însă într-o formă ușor modificată. În locul celor șase vocale fundamentale, Abulafia reține numai cinci, tabelul lui constând așadar din douăzeci și cinci de combinații fundamentale de litere și vocale[185]. Ca și tabelul lui Eleazar, și tabelul lui Abulafia este numai un model pentru recitarea combinațiilor celor douăzeci și două de litere ale alfabetului, combinate cu cele patru litere ale Tetragramei. Conform acestui tabel, pronunțarea nu-

și vor zbura prin aer. Tot secretul este ascuns în versetul: „Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea.“

Pasajul acesta arată că literele colorate vizualizate sunt destinate să se ridice[245]. Așadar, imaginația umană este ontologic creatoare, din moment ce produsele ei sunt în măsură să urce la *Merkava* din ceruri. Această ascensiune deosebită poate contribui la lămurirea aluziei făcute de Tanhum: datorită vizualizării numelor divine, „gândul tău înfăptuiește multe lucruri“. Această înfăptuire se petrece prin atragerea influxului în lumile inferioare și în cele din urmă în lumea noastră, așa cum se afirmă la sfârșitul pasajului din David ben Iehuda.

Cele două rezultate diferite ale vizualizării numelor divine colorate pot fi rezumate după cum urmează. După Iosef Așkenazi, vizualizarea atrage o stare de conștiință paranormală, încât această tehnică poate fi considerată pe drept cuvânt o practică mistică. Al doilea rezultat este teurgic: dacă este corectă reconstituirea făcută de mine a procedeului care face ca literele să urce, iar fluxul divin să coboare, atunci, din punct de vedere al școlii cabalistice, imaginația are puteri teurgice.

Această tehnică cabalistică a trecut neobservată de către cercetătorii moderni. Unul dintre motivele principale ale dezinteresului față de ea este lipsa de texte care să discute vizualizările în amănunțime. Detaliile tehnicii apar numai în manuscrise, și acum ignorate de către cercetători. Această situație nu depinde numai de destin, ci provine mai degrabă din natura profund esoterică a tehnicii în chestiune, așa cum voi încerca să demonstrez.

Sub diagramă este scris: „Toate aceste aluzii trebuie transmise oral“ – o frază virtual identică cu aceea care se află la sfârșitul pasajului din David ben Iehuda, citat mai sus[246]. Și mai impresionante sunt afirmațiile autorului anonim al răspunsului cabalistic. Voi cita aici numai o parte din afirmațiile sale despre natura esoterică a vizualizării[247]: „Să știi că aceasta este o tradiție cabalistică care ți-a fost transmisă, iar noi o încredințăm scrisului, [deși] este oprit s-o dezvălui sau s-o transmiți oricui, ci numai acelora care se tem de numele divin și care cinstesc numele lui[248], fie el binecuvântat, «care tremură la cuvântul lui»“[249].

Datorită atmosferei de mister, amănuntele tehnicii de vizualizare au rămas ascunse în fragmente de diferite manuscrise. Cu toate acestea, ea nu a fost neglijată de către cabaliști. Scurta mea expunere a câtorva texte, care reprezintă numai etapa inițială a cristalizării ei, trebuie să fie completată de o cercetare istorică mai amplă, și pe care nu o pot dezvolta în acest context. Mă voi referi numai la câteva dintre etapele fundamentale ale evoluției ei.

Cum am încercat să demonstrez în altă parte, amplul comentariu despre rugăciune al lui David ben Iehuda he-Hasid, *Or Zarua*, a fost compus sub forma unui comentariu cabalistic exoteric, în care se vorbește la modul esoteric despre îndeplinirea rugăciunii cu ajutorul tehnicii de vizualizare[250]. Bazându-mă pe fragmentele care dezbăteau tematica rugăciunii și a vizualizării, pot să presupun că această practică era cultivată în școala cabalistică a lui David ben Iehuda he-Hasid, unde s-au răspândit și alte teme esoterice[251]. Această tehnică era bine cunoscută de către generația de cabaliști exilați din Peninsula iberică și care au ajuns la Ierusalim și Safed, așa cum aflăm dintr-un manual de vizualizare, cunoscut în aceste orașe[252]. Moșe Cordovero cunoștea această tehnică, după cum reiese din al său *Pardes Rimonim*:

> Cât e de frumos și cât e de plăcut ca cineva să dorească să vizualizeze aceste *havaiot* [adică introducerea de vocale în Tetragramă] după culoarea lor, deoarece atunci va avea rugăciunea lui o mare eficacitate, cu condiția ca intenția sa [mistică] să fie aceea ca să nu existe alt mod posibil de a reprezenta activitatea unui anumit atribut, [ci doar] o anumită culoare [corespunzătoare]. Și cum culorile în poarta culorilor sunt numeroase, noi nu vom vorbi aici despre ele. Dar când el dorește să-și îndrepte [rugăciunea], iată că acea poartă se va afla chiar în fața [ochilor] discipolului[253].

Este vorba de prima aluzie la eficacitatea vizualizării de culori într-un tratat cabalistic care se adresa unui public relativ mare. Cu toate acestea, detaliile nu sunt dezvăluite. Ultima mare figură de cabalist care menționează tehnica de vizualizare este Haim Vital. În secțiunea inedită din lucrarea sa *Șaare kedușa*, el citează un text, pe care l-am examinat deja în parte, și care se

trivit cuvintelor lui Abulafia, „atrage în jos forța superioară care se va uni cu tine“[197]. Această interpretare ermetică a tehnicii lui Abulafia[198] a avut o influență remarcabilă asupra concepției hasidice despre *devekut*, la care se ajunge provocând forța spirituală divină să coboare asupra misticului[199]. Este ciudat faptul că, înainte de a fi recuperată de misticismul așkenaz, vechea tehnică mistică așkenază a trebuit să străbată Spania, Italia și să treacă prin Safed.

Aceasta este, pe scurt, istoria tehnicii combinatorii. Alte tehnici, legate de recitarea alfabetului potrivit cu permutarea literelor așa cum se găsea ea în *Sefer Iețira,* au fost folosite atât de Eleazar din Worms, cât și de Abulafia[200]. Acesta a elaborat în alte manuale diferite tehnici, de exemplu în *Sefer Haie ha-Olam ha-Ba,* în *Sefer ha-Heșek* sau în *Sefer Imrei Șefer*. Dorința de a propune mai multe tehnici pentru a obține experiența mistică este o dovadă evidentă a faptului că Abulafia a depășit concepția magică, împărtășită de mistici, potrivit căreia calea care duce la experiența supremă este una singură. Deși tehnicile lui aveau câteva elemente comune – ca, de pildă, necesitatea de a se izola, exerciții de respirație, mișcări ale trupului, folosirea de veșminte curate –, ele se deosebeau prin diferite amănunte de bază. Abulafia practica și pronunția literelor numelor divine, înscrise în diferite feluri în felurite tipuri de cercuri, tehnică ce nu avea nici o legătură cu tehnica din tabelul menționat mai sus. Cercurile constau din permutări ale numelor divine, biblice și postbiblice, obținute pe baza unor permutări făcute cu diferite tehnici de combinare. Folosirea de cercuri este evidentă în *Sefer Haie ha-Olam ha-Ba* căreia i s-a spus pe drept cuvânt *Cartea cercurilor*[201]. Nu este așadar de mirare că una dintre cele mai elaborate viziuni descrise de Abulafia este aceea a cercului, o adevărată mandala cabalistică incluzând structuri cosmice și psihologice[202]. Este interesant faptul că viziunea de cercuri se regăsește și în lucrările altor cabaliști extatici care au folosit tehnicile lui Abulafia sau metode combinatorii similare, dintre care îi amintim pe Ițhak din Acra, Șem ibn Gaon și Elnatan ben Moșe Kalkiș[203].

În tratatul *Or ha-Sekel,* Abulafia subliniază, într-o măsură mai mare decât a făcut Eleazar, că tabelele, ca și cercurile lui, sunt metode care ușurează toate combinațiile posibile de litere ale

tificate de mine, aproape toate în manuscris și pe care sper să le public și să le analizez în detaliu în alt context. Încep cu un scurt *excursus* istoric al apariției acestei tehnici[209]. Primele discuții cabalistice cu privire la rugăciune nu au menționat niciodată vizualizarea de culori, nici la modul general și nici la modul individual, în legătură cu rugăciunea[210]. Cu excepția unui singur text atribuit (după părerea mea în mod greșit)[211] unuia dintre primii cabaliști, Azriel din Gerona[212], nici chiar problema apariției luminii sau a luminilor în timpul rugăciunii nu figurează în textele compuse în primele trei sferturi ale secolului al XIII-lea[213]. Primele scrieri care se referă clar la această tehnică sunt textele atribuite lui David ben Iehuda he-Hasid, cabalist spaniol care a trăit la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea[214]:

> David[215] a spus: Ne este îngăduit să vedem cele zece Sefirot numai în acord cu *rașe perakim* care ajung până la tine, cum ar fi *Maghen David* pentru *Hesed* și *Honen ha-Daat*[216] pentru *Tiferet*. De aceea vei vedea mereu acea culoare [atribuită Sefirei potrivit cu] adică *rașe perakim*, culoare care reprezintă *hașmal* al Sefirei, *hașmal* fiind ceea ce acoperă[217] [sau îmbrăcă] de jur împrejur această Sefira. După aceea vei atrage [în jos], prin vizualizare, fluxul din „adâncul râului“ străbătând lumile inferioare până la lumea noastră. Aceasta este [calea] adevărată, care s-a transmis [în mod esoteric] prin tradiția orală.

Potrivit lui David, orice încercare de a vedea Sefirot-urile este interzisă. În schimb, trebuie să le vedem culorile. Din acest motiv, activitatea umană din timpul rugăciunii cabalistice nu se îndrepta spre domeniul Sefirot-urilor, ci mai de grabă spre cel al culorilor produse de imaginația creatoare a cabaliștilor. Aceste culori imaginare, care constituie „acoperământul“ Sefirot-urilor, reprezintă un nivel ontologic inferior, deschis contemplației și manipulării de către om. Nu este deloc clară legătura dintre faptul că aceste culori sunt o creație umană și starea lor ontică de acoperire a Sefirot-urilor. Poate că ea ar trebui legată de lumea de lumini emanate de către Sefirot potrivit teozofiei autorului anonim al lucrărilor *Tikune Zohar* și *Raia Mehemna*[218]. Corespondențele

speciale dintre Sefirot și paralelele lor din lumea imaginară a culorilor se înscriu într-o tradiție cu caracter profund esoteric, transmisă oral și numai în formă concisă sau prin intermediul unor indicații sumare, *rașe perakim.* Acest tip de rugăciune avea o evidentă finalitate teurgică. Datorită procesului de vizualizare, cabalistul dirija fluxul din domeniul superior către lumea care se afla sub el și, în cele din urmă, în lumea noastră. Putem, așadar, presupune că procesul de vizualizare permitea înălțarea facultăților imaginative ale cabalistului la un nivel ontologic superior. Numai după aceea putea el să atragă fluxul divin spre lumea noastră inferioară[219].

Înainte de a începe descrierea acestei tehnici de rugăciune, doresc să examinez pe scurt două texte care mi se par deosebit de semnificative pentru a înțelege natura mistică a vizualizării de culori. Din punct de vedere conceptual, sistemul cabalistic speculativ cel mai apropiat de cel analizat apare în scrierile lui Iosef ben Șalom Așkenazi, cunoscut și ca Iosef ha-Arok, cabalist de la sfârșitul secolului al XIII-lea, emigrat din Germania la Barcelona[220]. Apropierile dintre cele două sisteme sunt indiscutabile. Unele dintre ele au fost deja puse în evidență de către Scholem[221]. Acest cabalist afirma[222]:

> Filozofii au discutat deja tema profeției, susținând că nu este improbabil să existe o persoană în a cărei facultate imaginativă să se manifeste subiecte determinate, într-un mod analog cu ceea ce apare aceleiași facultăți imaginative în vis. Acest lucru [se poate întâmpla] când persoana este trează, însă toate simțurile ei sunt anihilate din momentul în care literele numelui divin [stau] în fața ochilor ei[223], acoperite de culori[224]. Uneori, ea va auzi o voce[225], un vânt, niște vorbe, un tunet și un zgomot cu toate organele simțului ei auditiv și va vedea cu facultatea ei imaginativă, cu toate organele sale de văz, și va mirosi cu toate organele mirosului și va gusta cu toate organele gustului și va pipăi cu toate organele pipăitului, și va merge și se va ridica de la pământ[226]. Toate acestea în vreme ce literele sfinte se află în fața ochilor ei, acoperite de culorile lor[227]. Acesta este somnul[228] profetic.

Din text decurg probleme numeroase și complexe. Din perspectiva noastră este important să subliniem faptul că aceste culori

configurația divină inferioară. Aceasta este un simbol antropomorfic evident, care în *Zohar* se referă la cel de al doilea aspect divin, cel inferior, care constă numai din Sefira *Tiferet,* sau din Sefirot-urile cuprinse între *Hohma* și *Iesod,* în vreme ce în lucrările lui David ben Iehuda aceeași configurație cuprinde zece Sefirot sau, ca în diagramă, numai nouă[236]. În alte capitole din lucrările lui David, această configurație este evident antropomorfică. Faptul că acel concept care apare în diagramă este diferit de conceptul din *Zohar* nu-i știrbește caracterul antropomorfic. Dacă interpretarea propusă este corectă, atunci procesul de vizualizare nu cuprinde numai nume divine, culori, un cerc sau mai multe cercuri, ci și o configurație antropomorfică simbolizând un aspect al regatului divin. Cercul exterior este bine cunoscuta enumerare a celor treizeci și două de căi mistice cu ajutorul cărora a fost creată lumea. Al doilea cerc conține numele tuturor domeniilor din realitate, de exemplu pietrele, planetele, sferele, îngerii și diferite specii de ființe vii, cum ar fi peștii, animalele și omul. Evident, compilatorul dorea să exprime concepția despre macrocosmos care se află alături de divinul macroanthropos.

Este interesantă apropierea fenomenologică dintre această diagramă și mandala hindusă. Cele două metode au în comun procesul de vizualizare și de reprezentare imaginară a puterilor și a culorilor divine. În ambele cazuri, cercul are și un caracter macrocosmic[237]. Se remarcă însă și diferențe evidente. Diagrama cabalistică este grafic diferită de formele de mandala pe care am avut ocazia să le văd, aspectele lor specifice nu prezintă apropieri, iar alcătuirea unei mandala este însoțită de o liturghie specială în vreme ce, presupun, rugăciunea ritualică ebraică era însoțită de vizualizarea diagramei cabalistice. În pofida acestor diferențe, nu putem subevalua posibilitatea ca unele tradiții hinduse să fi fost absorbite de către Cabală, poate prin intermediul materialului sufit. Așa cum sper să demonstrez într-o altă lucrare, David ben Iehuda a trăit o perioadă de timp la Acra. Șederea în acest oraș ar fi putut să înlesnească pătrunderea unei tehnici mistice străine în cadrul iudaic.

Să revenim acum la culori și la rugăciune. Ipoteza formulată mai sus conform căreia diagrama conține „notele“ menționate în

numelor divine. Aceste litere sunt uneori permutate fără să se mai adauge altele. În alte cazuri, ca în tabel, se folosește întreg alfabetul pentru a se pronunța literele numelor divine. Deși pronunțarea Tetragramei era considerată o încălcare a interdicțiilor biblice și rabinice, în materialul cabalistic consultat de mine nu am putut găsi nici o luare de poziție împotriva tehnicii lui Abulafia. Deși e vorba de o tehnică clar anomică, recitarea de litere descrisă de Abulafia a scăpat atacurilor violente la care au fost supuse, în schimb, activitățile lui profetice și mesianice.

Putem rezuma această scurtă analiză a uneia dintre tehnicile lui Abulafia, afirmând că includerea metodei combinatorii a lui Eleazar în Cabala spaniolă a îmbogățit-o pe aceasta, permițându-i să accepte tehnici mai elaborate care urmăreau obținerea unor scopuri mistice, cum ar fi revelația și unirea cu ființele cerești. Această tehnică a fost cunoscută numai de câțiva cabaliști, dintre cei mai importanți, și a dus la apariția unor experiențe mistice radicale.

V. Vizualizarea de culori și rugăciunea cabalistică

Ultimul tip de experiență mistică analizat aici are caracter nomic și poate fi legat de o interpretare specială a semnificației cabalistice a lui *kavana*, adică intenția care, potrivit Talmudului, trebuie să însoțească îndeplinirea poruncilor. Deja cabaliștii din Provența și din Catalonia au subliniat semnificația mistică a unei astfel de intenții. Fără îndoială, aceasta era legată de sistemul teozofic al Sefirot-urilor, către care trebuia să-și îndrepte cabalistul gândul pe tot timpul rugăciunii[204]. Concepția fundamentală din Cabala de la origini, păstrată neschimbată vreme de secole, afirma că vorbele rugăciunii erau simboluri ale puterilor divine cerești și din această cauză puteau servi ca punct de plecare pentru contemplarea unor entități superioare sau ca un mijloc de a le influența, sau pentru amândouă scopurile.

Potrivit acestei interpretări, *kavana* operează o ascensiune a gândirii umane de la cuvintele rugăciunii la domeniul Sefirot-urilor, aparent fără ajutorul unei operații mentale intermediare

sau al unui factor extern. Asemănarea intrinsecă dintre limbă și sursele sale din domeniul divin permite gândirii umane să urce până la Sefirot și să acționeze asupra lor[205]. În afară, cabalistul trebuie să recite textul cunoscut al rugăciunii. *Kavana* mistică, activitate suplimentară care nu înțelege nicidecum să schimbe normele halahice ale rugăciunii[206], poate fi, așadar, definită ca o tehnică nomică, din moment ce ea se folosește de rugăciunile tradiționale pentru a ajunge la scopuri mistice și teurgice.

Prezentarea acestei rugăciuni mistice nu răspunde însă unor întrebări fundamentale privind procesele psihologice care permit trecerea de la limbaj la Sefirot. Concentrarea pe conotațiile simbolice ale unui cuvânt dat este oare singura operație mentală care duce la elevarea mistică a gândului? Cum poate să permită vehiculul lingvistic, corporal în forma lui scrisă ca și în forma sa orală, ca gândul sau sufletul omului să pătrundă în dimensiunile profund spirituale ale realității? Poate fi *kavana* considerată o încercare de a interioriza, după niște criterii necunoscute, modelul superior al Sefirot-urilor cu scopul de a se uni cu acest model și de a fi în măsură să-l influențeze[207]? Nu s-a dat nici un răspuns acestor întrebări sau altora asemănătoare privind aspectele psihologice ale lui *kavana*, deoarece cercetarea academică nu și-a pus vreodată astfel de întrebări. Nu pot sugera nici un răspuns, și cu atât mai puțin o serie de răspunsuri alternative, dată fiind puținătatea materialului legat de aspectele tehnice ale lui *kavana*. Nu ne-a parvenit nici o descriere a fazelor lui *kavana*, nici vreo mărturie a cabaliștilor mai vechi cu privire la transformările interioare petrecute în conștiința lor. Presupun că această tehnică implica un proces amplu de de-automatizare, fiecare cuvânt fiind pronunțat nu ca o parte dintr-o rugăciune recitată automat, ci într-un mod bine definit și exact[208]. Cabalistul își îndrepta așadar atenția atât asupra pronunției exacte a sunetelor, cât și asupra semnificației lor simbolice.

Doresc să examinez aici o tehnică mult mai complexă, care constituie o parte din rugăciunea cabalistică – obținerea stării de *kavana* prin vizualizarea de culori. Ceea ce urmează reprezintă o scurtă analiză a unor texte semnificative axate pe această problemă, luate dintr-un număr impresionant de documente iden-

apar în strânsă legătură cu numele divin și că apariția literelor colorate provoacă o alterare a stării de conștiință. Deși faptul nu este evident la prima lectură a fragmentului, este plauzibil să presupunem că literele și culorile lor sunt rezultatul activării imaginației, adică apariția lor să fie rezultatul unui efort de vizualizare. Diferența dintre prezența Sefirot-urilor în textul lui David ben Iehuda și a numelui divin în textul lui Iosef ben Șalom este evidentă și nu prezintă vreun interes deosebit. Pentru cabaliști, numele divin și literele lui fac parte din simbolurile comune celor zece Sefirot. Mai mult – și aceasta este dovada hotărâtoare a apropierii dintre cei doi cabaliști în legătură cu tema culorilor –, Iosef se referă adesea în scrierile lui la simbolismul culorilor legate de Sefirot, într-o măsură mult mai mare decât au făcut-o cabaliștii dinaintea lui[229]. Foarte interesantă este descrierea pe care o face el contemplării „profetului" – sau „unificatorului" *(meiahed)* –, care privește „luminile sfinte". Acestea apar și dispar cu intermitență. Potrivit acestui fragment, culorile sunt efectele secundare ale constantei mișcări interne a Sefirot-urilor. De aceea, ele își schimbă mereu culoarea[230]. Culorile apar ca niște entități care „stau" aproape permanent în fața ochilor profetului. Starea psihologică descrisă este foarte apropiată de starea de insensibilitate care permite trezirea facultății imaginative și care poate astfel să modeleze percepțiile senzoriale, activându-le din interior. Pentru cabalist – care se bazează pe tradiția filozofică – această stare este egală cu profeția. Putem să conchidem deocamdată că, în optica lui Iosef Așkenazi, vizualizarea literelor și a culorilor este o tehnică de obținere a stării profetice.

Să analizăm acum lucrarea unui alt cabalist, de altfel necunoscut, care scrie[231]: „când introduci vocalele în *Devareka*[232], vei vedea[233] în mintea ta literele Tetragramei, în fața ochilor tăi, într-un cerc [sau sferă] de culoare roșie ca focul. În acel moment, gândul tău efectuează multe lucruri." Acest fragment reprezintă o dovadă decisivă a faptului că vizualizarea în culori a Tetragramei era practicată de către cabaliști. Interpretarea noastră a primului text citat din Iosef Așkenazi este deci confirmată de o sursă ulterioară. R. Tanhum descrie un cerc care include Tetragrama vizualizată, în care s-au introdus vocalele cuvântului *Devareka* și

culoarea „roșu ca focul". Acest cerc, sau măcar unul asemănător cu cercul descris de Tanhum, este atestat într-un alt manuscris[234]. Cum am arătat în alt loc, manuscrisul în chestiune se referă la un material cabalistic luat din scrierile lui Iosef Așkenazi și ale lui David ben Iehuda he-Hasid[235]. Cercul constă dintr-o diagramă care conține zece cercuri concentrice, fiecare dintre ele reprezentând o Sefira al cărei nume este scris pe cerc. Lângă nume este indicat numele culorii ce corespunde Sefirei și o Tetragramă cu vocale. Astfel, lângă Sefira *Ghevura* citim expresia „roșu ca focul" și o Tetragramă cu vocale identice cu vocalele din *Devareka*. Putem așadar să afirmăm că lista de culori și Tetragrama cu vocale în cercuri concentrice ne dă instrucțiuni amănunțite pentru vizualizarea Tetragramei în diferitele culori care corespund Sefirot-urilor. Mai putem presupune că această listă reprezintă cel puțin o parte din „descrierile sumare" menționate de David ben Iehuda când scria: „vei vizualiza mereu potrivit cu acea culoare care [este atribuită] Sefirei [potrivit] cu *rașe perakim*."

Pe baza acestui material, cât și a unui material pe care nu-l prezint aici din lipsă de spațiu, consider drept un fapt clar existența unor tradiții legate de vizualizarea de culori, cât și de punerea lor în practică. Înainte de a reveni la subiectul rugăciunii mistice, doresc să mă opresc asupra semnificației cercului. În materialul cabalistic care însoțește această figură, nu sunt date indicații nici cu privire la rolul lui, nici despre semnificația diferitelor detalii înscrise în cercuri. Modul în care Tanhum vorbește despre cerc ne permite însă să interpretăm detaliile descrierile sale nu doar ca instrucțiuni pentru vizualizare, dar și cercul în sine, ca o parte a acestui proces. Tanhum afirmă: „Vei vizualiza litera Tetragramei în fața ochilor tăi într-un cerc, în gândul tău", și așa mai departe. Nu văd nici o obiecție de adus interpretării cuvintelor lui ca o recomandare de a vizualiza numele divin împreună cu culoarea și cu cercul. Dacă această interpretare este corectă, atunci cercul poate fi înțeles ca o mandala cabalistică care cuprinde în ea culorile ce corespund celor zece puteri divine, adică Sefirot, și numele lor. Este interesant de remarcat cum în această diagramă se face o distincție între prima Sefira, *Keter,* și celelalte nouă, numite *Zeir Anpin,* care reprezintă, potrivit simbolismului zoharic,

Numărul șaptezeci și doi este derivat într-un mod analog în ambele fragmente. Mai mult încă, textul ebraic folosește termenul *kohot*, care presupune existența a șaptezeci și două de puteri divine ce corespund concepției gnostice. Voi cita acum un alt text gnostic de mare interes care tratează acest număr, probabil o reminiscență a unei vechi descrieri ebraice a lui *Merkava*. *Sabaot* este descris în timp ce creează[87]

> un loc unde să stea. E un loc foarte spațios și foarte frumos, de șapte ori [mai mare] decât toate cele care există [în] cele șapte ceruri. Apoi, în fața lăcașului său, a creat un tron mare pe un car cu patru fețe[88] numit „heruvim". Iar heruvimul are opt forme pentru fiecare dintre cele patru colțuri – forme de leu, de taur, de om și de vultur –, așa încât toate formele sunt în număr de șaizeci și patru. Iar șapte arhangheli îi stau în față[89]. El este cel de al optulea, cel care deține autoritatea. Toate formele sunt în număr de șaptezeci și două. Pentru că din acest car își iau model cei șaptezeci și doi de zei; și ei primesc un model ca să poată domina cele șaptezeci și două de limbi ale națiunilor[90]. Și pe acest tron, el a creat alți îngeri în formă de balaur numiți „serafimi", care-l slăvesc[91] fără încetare.

Este evidentă asemănarea dintre cele „șaptezeci și două de limbi" menționate în acest text și în *Bahir*. La fel este și descrierea „puterilor" legate de aceste limbi, ca dirigiutori sau conducători. Potrivit unui alt pasaj din *Bahir*, „fiecare formă sfântă este atribuită unei națiuni"[92]. Mai mult, întregul fragment gnostic privitor la car reprezintă, chiar și la o privire superficială, o reelaborare explicită a motivului tronului menționat în Iezechiel I. Însă numărul șaptezeci și doi este derivat, în textul gnostic, într-un mod diferit de cele din *Eugnostos*, care are o surprinzătoare asemănare cu un alt text din *Bahir*[93]:

> În total, nu sunt mai mult de treizeci și șase de forme și toate se perfectează în treizeci și două de [forme]; treizeci și două sunt date[94] la treizeci și două și mai rămân patru [din cele treizeci și șase] și sunt șaizeci și patru de forme. Din ce anume deducem că treizeci și două au fost date la treizeci și două? Din versetul: „pentru că deasupra unei autorități

foloseau o amplă gamă de tehnici mistice. Unele dintre ele aveau evidente conotații magice, în vreme ce în altele aceste conotații erau estompate. Toate includeau o profundă implicare a misticului, care considera necesar să depună un efort special ca să-și atingă scopul său religios. Înțelegerea misticismului ebraic trebuie așadar să țină seama de aspectele teoretice și de experiență ale acestui fenomen într-o măsură mult mai mare decât s-a făcut până acum. Integrarea analizei acestor tehnici mistice, din care derivă tendințele experimentale ale misticii ebraice, în studiul academic al Cabalei, va consolida, probabil, interpretarea mai radicală a misticii ebraice propusă mai sus. Ea poate contribui și la o concepție mai echilibrată despre mistica ebraică, care ar trebui să nu mai fie considerată numai un sistem de simbolism teozofic, de specualții abstracte și de „comuniune moderată", ci un fenomen mistic complet, în care se găsește o mare varietate de speculații, experiențe și tehnici.

mitului erau unii care credeau că monoteismul israelit îl făcuse cu totul de nerecunoscut"[4].

Textele rabinice pun adesea în gardă cu privire la speculațiile legate de ceea ce a precedat Creația lumii. *Mișna* afirmă[5]: „Fie vrednic de milă cel care meditează la patru lucruri, deoarece el este ca și cum nu ar fi venit niciodată pe lume[6]: ceea ce e sus, ceea ce e jos, ceea ce e înainte, ceea ce e după." Cu toate acestea, atât în literatura rabinică, cât și în vechea literatură mistică ebraică, au început să apară teorii cu privire la problemele precosmogonice. Găsim diferite liste de lucruri deja existente înainte de Crearea lumii: Templul, Tora, numele divin, Mesia și așa mai departe[7]. Însă nici unul dintre acestea nu pare să reflecte o divinitate familiară. Majoritatea lor au, cu evidență, funcția de valori ideale ale viitoarei religii ebraice, singură Tora fiind parțial folositoare în actul Creației[8].

Aflăm însă din tratatul talmudic *Masehet Haghiga*, în numele lui Rav, că „lumea a fost creată cu ajutorul a zece elemente: înțelepciunea, înțelegerea, rațiunea, forța, mustrarea, puterea, dreptatea, judecata, dragostea și îndurarea"[9]. Luăm cunoștință din acest fragment nu numai de felul în care a fost creată lumea, ci și de atributele sau agenții lui Dumnezeu care au avut rolul de instrumente în actul cosmogonic. Statutul ontologic al acestor „zece lucruri" nu este explicat în discuția talmudică care urmează acestei liste[10]. Numărul zece revine în alte contexte care tratează despre Crearea lumii de către Dumnezeu, o aluzie la existența unor modele ale activității cosmogonice divine. Cadrul care decurge dintr-o atare descriere sugerează o anumită dezvoltare a teologiei ebraice: cei zece agenți ai lui Dumnezeu nu mai sunt cele zece lumi creatoare, ci caracteristici semipersonalizate ale Divinității. Mai mult, în șirul de versete biblice invocate în susținerea afirmației privind rolul creator al celor zece „lucruri" apare o legătură implicită între fiecare din ele și un anume domeniu al universului creat de un anume „lucru". Aceste legături sunt departe de a fi sistematice. Cu toate acestea, este vorba de un pas important către o înțelegere mai complexă a Creației. Numărul mare de atribute divine implicate în cosmogonie, prezente deja în textul talmudic, dechide calea către construirea unei teozofii

Necesitatea de a unifica cele zece puteri este un loc comun în Cabală. Totuși, unirea acestor puteri nu este reprezentată numai de termenul *Ehad*, o monadă care cuprinde alte zece entități, ci și de *anthropos*-ul divin. Tot Ezra scrie că în corpul omenesc se găsesc entitățile superioare, adică cele zece Sefirot[71]. Încă din primele atestări ale Cabalei se spune că structura umană o reflectă pe cea cerească. Putem așadar trage concluzia că unificarea decadei Sefirot-urilor în monadă este legată de structura lor antropomorfică. Unitatea care trece dincolo de cele zece Sefirot reprezintă unul din principiile de bază ale Cabalei, atacată adesea tocmai pe acest teren. Potrivit lui Abraham Abulafia, cabaliștii teozofici care urmează „calea Sefirot-urilor" afirmă că „divinitatea este cele zece Sefirot, iar acestea zece sunt una singură"[72].

Ajunși la acest punct al cercetării noastre, putem să rezumăm importanța surselor vechi pentru interpretarea noastră privind apariția teozofiei cabalistice. În secolul al II-lea e.n., în texte legate într-o oarecare măsură de tradiția ebraică, au apărut discuții explicite legate de Crearea lumii datorită unui *anthropos*, descris când ca o monadă, când ca o decadă. Interpretarea teozofică ebraică ulterioară a celor zece Sefirot, văzute ca o continuare a unei structuri antropomorfice care în stadiul său ideal trebuie să fie considerată o unitate, prezintă surprizătoare asemănări cu tradiții vechi păstrate în texte gnostice. Cabaliștii care susțineau acest tip de teozofie i-au revendicat o vechime importantă. Se pare că această afirmație poate fi verificată de către analiza noastră de mai sus. Cu toate acestea, e mult mai greu să demonstrăm o altă afirmație a lor – că această teozofie este o interpretare esoterică a gândirii ebraice. În esență, concepțiile gnostice despre Creația făcută cu ajutorul unei decade se regăsesc în surse rabinice care nu menționează însă explicit natura antropomorfică a celor zece *logoi* creatori. Putem încerca totuși să reconstituim această veche concepție ebraică cu ajutorul unor dovezi indirecte. Potrivit lui *Avot de-Rabbi Natan*, „Cel ce salvează un om poate fi considerat că a salvat lumea întreagă, care a fost creată de către cei zece *logoi*... Iar cel ce provoacă pieirea unui singur om trebuie să fie considerat că a provocat distrugerea întregii lumi, care a fost creată de către cei zece *logoi*"[73]. Această sursă compară clar pe om cu lumea creată de cei zece *logoi*. Mai mult, potrivit aceleiași surse, omul este definit ca un microcosmos[74] sau, conform unei

Capitolul 6

TEOZOFIA CABALISTICĂ

Curentul principal din gândirea cabalistică îl constituie, fără îndoială, Cabala teozofică, potrivit căreia există o structură complexă și dinamică formată din puteri divine, cunoscute îndeobște sub numele de Sefirot. Acest termen apare pentru prima oară în *Sefer Iețira* și a fost înțeles, încă de la sfârșitul secolului al XII-lea, ca desemnând manifestări care fac parte din structura divină sau care sunt direct legate de esența ei, servindu-i drept recipiente sau instrumente și fiind considerate, cu rare excepții, a fi în număr de zece. Teozofia cabalistică clasică a conceput o ierarhie antropomorfică elaborată, în interiorul căreia se manifestă relații dinamice între componente. Teza pe care o susțin eu în analiza care urmează se referă la faptul că motivul unei decade divine antropomorfice, folosită în procesul de creație, a făcut parte din gândirea ebraică veche. Această decadă a fost probabil sursa celor zece Sefirot din *Sefer Iețira*. Voi trece apoi la analizarea asemănărilor dintre unii termeni ebraici vechi – *forme* și *du-parțufim* – și teozofia cabalistică pentru ca, la sfârșit, să trec în revistă concepțiile medievale despre Sefirot. Vreau să subliniez că nu am intenția să prezint în acest capitol o expunere amănunțită a teozofiei cabalistice. În schimb, voi analiza câteva dintre aspectele sale dintr-o perspectivă nouă. Pentru informații

mai generale, îl rog pe cititor să consulte literatura bibliografică citată în note.

I. Monade, decade și anthropos

Biblia începe descrierea Creației fără să indice existența unor procese precosmogonice. De la bun început, această descriere se îndepărtează de modelele teogoniilor mitice – larg răspândite în culturile vechi –, precedate întotdeauna de mituri precosmogonice. Prima expresie din Biblie, „La început“, a avut intenția evidentă de a combate teogonia politeistă. Era clar că nici un eveniment nu se petrecuse înainte de Creație. Chiar și vestigiile unor mitologii vechi, cum e lupta cu Behemot sau cu Leviatan, care apar în diferite pasaje din Biblie, se referă, aparent, la tensiuni generate de procesul Creației ca atare și nu la conflicte precosmogonice[1].

Mai mult, o Creație care se petrece în virtutea unui *fiat* divin stabilește un abis între Creator și Creația sa, care nu mai provine din corpul unei divinități biruite și dezmembrate, și nici nu e organizată direct de un zeu sau generată de acesta[2]. În felul acesta, contactele materiale dintre Dumnezeu și Creație au fost retezate. În Biblie, Dumnezeu transcede universul. Dimpotrivă, descrierile mitice din sursele vechi consideră că zeii sunt prezenți *în* cosmos[3]. Exista așadar o legătură organică între teogonie și cosmogonie, legătură care lipsește din povestirea biblică. Referitor la primele perioade ale cosmogoniei ebraice, discuțiile despre natura divină sau despre activitatea precosmogonică sunt așadar lipsite de obiect. Această reticență era evident motivată de tendințele antipoliteiste, fundamentale pentru fizionomia religioasă a iudaismului biblic. Atitudinea fermă față de politeism nu poate fi considerată întotdeauna drept o opoziție față de mit ca atare. Cum s-a remarcat de curând, „Monoteismul ca atare nu implică faptul că mitul nu poate fi înțeles literalmente (...). În vechiul Israel, unii considerau mitologia drept un fenomen încă viu, alții susțineau contrariul. Dar chiar și printre cei care credeau în vitalitatea

glose la fragmentul citat mai sus, „un singur om este echivalent cu întregul act al Creației“[75]. Fragmentul din *Midraș Avkir* poate fi așadar citit și din această perspectivă. Deoarece întreaga lume a fost concentrată în corpul lui Adam, el echivalează implicit cu lumea creată de către cei zece *logoi*. Mai mult, potrivit unui autor evreu iemenit din secolul al XII-lea, cu siguranță necunoscut primilor cabaliști europeni[76], există zece membre în om, care este un microcosmos corespunzător celor zece *maamarot*[77]. Putem așadar să tragem concluzia că, deși în materialul ebraic precabalistic nu există dovada evidentă a unei interpretări antropomorfice a celor zece *maamarot* sau a celor zece Sefirot, există însă afirmații după care corpul omenesc reflectă într-un anume mod cele zece *maamarot*.

Pe baza celor de mai sus, eu aș interpreta astfel textele menționate: o povestire ebraică ipotetică despre Creație arăta că omul a fost prima creatură. El cuprinde în sine cele „zece lucruri“ sau *logoi*, și este, totodată, monada. Această creatură este un intermediar în Creația lumii, Creație care este considerată uneori a exista în interiorul lui. Teoria precreștină și pregnostică a suferit probabil diferite transformări în diferitele tipuri de literatură care au absorbit-o: (1) textele creștine, cum e epistola lui Pavel, îl identificau pe om cu Cristos, eliminând în felul acesta motivul decadei; (2) textele gnostice, din care rezultă că autorii lor cunoșteau versiunile creștine ale concepției ebraice, au identificat uneori pe om cu fiul omului, însă, *mutatis mutandis*, reflectau opinia originară; (3) sursele rabinice au eliminat natura antropomorfică a omului creator, păstrând termenul neutru de *logoi* pentru a indica principalul mijloc al Creației; (4) Cabala medievală a moștenit aceste surse ebraice probabil vechi, dezvoltându-le într-o formă elaborată care e mai aproape de descrierile din gnoză, folosind totuși terminologia rabinică: *maamarot*, sau termeni ca Sefirot etc.

II. Forme și puteri divine

Descrierile ebraice despre entitățile intermediare considerate „forme ale lui Dumnezeu“ au fost de curând analizate într-un studiu de către G. Stroumsa[78]. Potrivit cercetărilor lui, unii autori

vechi demonstrau că în vechile analize ebraice era deja prezent conceptul de formă (*morphé* sau *forma*). De asemenea, atestarea acestui termen în literatura gnostică și asemănarea lui cu concepția antropomorfică din vechiul misticism iudaic contribuie la confirmarea existenței unei atari concepții ebraice vechi și la adoptarea ei ulterioară în cercurile neebraice[79]. Stroumsa a mai observat că există o asemănare între unii termeni atribuiți vechilor evrei de către autori neevrei – termeni care nu apar însă în vechile texte ebraice – și expresia *țurot kedoșot* care se regăsește într-una din primele opere cabalistice, *Sefer ha-Bahir*[80]. Ne găsim deci în prezența aceleiași situații descrise mai sus când am vorbit despre imaginea antropomorfică a monadei și a decadei: concepte considerate a avea o proveniență ebraică se regăsesc în surse neebraice și documente cabalistice medievale. Putem însă adăuga două remarci la interesantul tablou oferit de Stroumsa. El menționează prezența a șaptezeci și două de forme ale carului divin, într-un text provenind de la Nag Hammadi*[81], și a „șaptezeci și două de *dynameis***“ într-un text gnostic[82]. Stroumsa nu are un interes deosebit pentru numărul șaptezeci și doi, însă eu doresc să dezvolt aici acest argument. Citim în *Eugnostos*:

> Cele douăsprezece puteri pe care le-am menționat deja se aflau în armonie unele cu altele. Se vedeau treizeci și șase de [ființe] masculine și treizeci și șase feminine, așa că împreună constituiau șaptezeci și două de puteri. Fiecare din aceste șaptezeci și două avea în fața sa cinci [ființe] spirituale, care alcătuiesc cele trei sute șaizeci de puteri[83].

Să comparăm acest text cu următorul fragment din *Sefer ha-Bahir*[84]:

> Aceste douăsprezece pietre sunt șaptezeci și două, care corespund celor șaptezeci și două de nume ale lui Dumnezeu. Din ce motiv? [Textul biblic] începe cu douăsprezece pentru a-ți spune că Dumnezeu are doisprezece principi[85] și fiecare dintre aceștia are șase puteri[86]... Ce anume sunt acestea? Cele șaptezeci și două de limbi.

* Localitate din Egipt unde, în 1946, a fost găsit un număr important de texte gnostice scrise în limba coptă (n.t.).

** Din gr. „putere, forță“ (n.t.).

elaborate. Trebuie să luăm însă în considerare și posibilitatea ca forma în care sunt exprimate în Talmud afirmațiile cu privire la cele zece lucruri să reflecte un stadiu relativ târziu al gândirii ebraice. Știm că, în contextul Creației, numărul zece apare deja în surse ebraice vechi, cum sunt tratatele *Avot* și *Avot de-Rabbi Natan*, în care acest număr este asociat cu cei zece *logoi** creatori, folosiți în diferite acte ale Creației. Vechi surse gnostice nedatate – probabil anterioare celei de a doua jumătăți a secolului al II-lea e.n. –, care se referă la cei zece *logoi*, par a fi formulări sau reformulări ale unor speculații ebraice despre procesul Creației.

Potrivit unui obscur gnostic, citat de Hippolytus, fiul omului este o monadă („apexul unei iota**“) și o decadă. Cum vom putea remarca mai jos, ideea ca o figură antropomorfică să fie formată de o decadă este fundamentală pentru Cabala medievală: „acea mică particulă indivizibilă – cum scrie Monoimos[11] – este... o particulă a [literei] iota[12], cu multe chipuri și nenumărați ochi[13] și o sumedenie de nume, iar această [particulă] este o imagine a acelui om invizibil perfect.“ Există în Cabală asemănări uimitor de precise cu această comparație dintre „omul invizibil perfect“ și „apexul unei iota“. De exemplu, după Menahem Azaria din Fano, „*anthropos*-ul primordial este indicat de apexul lui *iod* din Tetragramă, care funcționează ca aspect al lui *Keter* al totalității tuturor lumilor“[14].

Este limpede că unele motive cuprinse în această afirmație îl preced pe Menahem Azaria: apexul literei iota ca simbol al lui Keter este amplu răspândit în literatura cabalistică[15]; identificarea lui Sefira cu un *anthropos* este rară, cu toate acestea, ea exista cu mult înaintea cabaliștilor italieni[16]. Mai mult, așa cum „omul invizibil“ al gnosticilor constituia o decadă[17], „*anthropos*-ul primordial“ e format din cele zece Sefirot cerești[18]. Monoimos își leagă speculațiile despre *anthropos* de teme biblice:

> Acest [apex] constituie fiul perfect al unui om perfect. Așadar, spune el, când Moise afirmă că toiagul a fost agitat în

* Din gr. – cuvânt, rațiune, inteligență (n.t.).

** Se referă la litera grecească *iota*, considerată a fi cea mai mică din alfabetul grecesc (n.t.).

> Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate... Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea[26].

Urme din acest fragment se regăsesc atât în textul lui Monoimos, unde e citat numai versetul 19[27], cât și în tratatul anonim în care, cum a remarcat C.A. Baynes, referirea apare implicit[28]. Rolul deosebit al acestor versete în gândirea mistică iudaică a fost subliniat recent de G. Stroumsa într-un articol detaliat[29], unde autorul a analizat semnificația deosebită a lui Cristos în calitate de *Eikon*, comparând tradiții legate de *Metatron* cu texte din *Șiur koma*. Cercetătorul ajunge la concluzia că la baza textului creștin se află o noțiune macroantropică ebraică din perioada precreștină[30]. Aș vrea să examinez acum o expresie din acest text care nu a fost suficient studiată – „Căci în El... să sălășluiască toată plinirea“. Cristos este aici nu numai util în actul Creației, imagine a Creatorului și scop al Creației („pentru El“), dar el cuprinde în sine atât imaginea Creatorului, cât și Creația. Fiind formă a lui Dumnezeu, „corpul lui cosmic a umplut întreaga lume și s-a identificat cu pleroma“, cum scrie Stroumsa[31].

Așadar, „forma lui Dumnezeu“ este considerată a fi o făptură atotcuprinzătoare. Aceeași interpretare se regăsește în *Tratatul gnostic copt*, unde tatăl este descris după cum urmează: „El este de ne[cuprins], în imaginea sa [*eikon*] inaccesibil, inabordabil, în care sunt cuprinse universurile; astfel, în interiorul său se mișcă înainte și înapoi... Înlăuntrul sinelui său, s-a arătat pe sine mulțimii acelor [lucruri] care se aflau în el“[32]. Din alt pasaj al aceluiași tratat, aflăm că tatăl a creat o cetate și un om[33]. „În el a reprezentat universurile[34]... În cetate, fiecare îl cunoaște, fiecare aduce nenumărate laude omului sau cetății tatălui, care se află în toate lucrurile.“

La fel, Monoimos consideră că „fiul omului“ este o monadă, „ca și cum ar fi o anumită armonie muzicală care cuprinde în sine toate lucrurile..., pe toate le arată și pe toate le generează“[35]. Semnificația precisă a lui „cuprinde în sine toate lucrurile“ nu este clară, dar această expresie poate să contribuie la explicarea unei alte fraze a lui Monoimos – „omul este universul“, deși se pare că el face o deosebire între „om“ și „fiul omului“[36].

Deși textul creștin i-a influențat pe gnostici, părerea mea este că el nu a fost singura sursă a elaboratului lor antropomorfism creaționist pentru că, în primul rând, așa cum a subliniat Stroumsa, fragmentul din Pavel a fost influențat de surse ebraice, iar în al doilea rând pentru că mai sunt două teme suplimentare în textele ebraice legate de textul gnostic, dintre care unul a influențat, după cât se pare, versetele lui Pavel. Fragmentul ce urmează, luat din *Midraș avkir*, este surprinzător[37]:

> Rabbi Berahia a spus: „Când Dumnezeu a dorit să creeze lumea, și-a început Creația cu omul și l-a plămădit ca pe un *golem*. Când se pregătea să-i insufle un suflet, a spus: «Dacă-l fac viu acum, se va spune că a fost ajutorul meu în lucrarea Creației[39], așa că îl voi lăsa *golem* [într-o stare necioplită, nedesăvârșită] până când voi crea și restul.» Când a creat totul, îngerii i-au spus: «Nu-l faci acum pe om, despre care vorbeai?» Iar El a răspuns: «L-am făcut deja de multă vreme, îi lipsește numai sufletul.» Atunci i-a insuflat sufletul, i-a dat viață și a concentrat în el întreaga lume. Cu el a început și cu el a încheiat, așa cum e scris: «M-ai făcut în față și în spate»[40]. Dumnezeu a spus: «Iată, omul a devenit ca unul dintre noi»[41].“

Diferite puncte din acest fragment au legătură cu analiza noastră: (1) ca în textele gnostice și cele creștine, spre deosebire de sursele biblice și rabinice clasice, omul este prezentat aici ca fiind prima creatură[42]; (2) ca în tratatul copt și în epistola lui Pavel, lumea e cuprinsă toată în această primă creatură; (3) aceste texte vorbesc, toate, explicit, de o asemănare între Dumnezeu și prima sa creatură; omul capătă în acest fel dimensiuni cosmice, o concepție obișnuită în textele ebraice clasice[43]. Deoarece originile ebraice ale unor aspecte din textul creștin au fost deja identificate de către Stroumsa, primele două afirmații întăresc această idee. Așa cum am sugerat mai sus, ipoteza unei influențe gnostice în *Midraș avkir* mi se pare că mai degrabă complică situația decât explică originea asemănărilor dintre sursele ebraice și cele neebraice. Consider că reacția din *Midraș avkir* împotriva părerii că omul primordial ar fi fost deja o făptură vie înainte de sfârșitul Creației lumii trebuie înțeleasă în opoziție cu tradițiile mitice existente în cercurile religioase iudaice. A considera criticile aduse

literaturii mistice ulterioare, ele constituie însă o dovadă a existenței unor atari concepții în cercurile ebraice, încă din vechime[62].

Cum am remarcat mai sus, relația dintre cele trei elemente – *anthropos*, decadă și Creația în interiorul lui *anthropos* – este atestată de Monoimos, de autorul anonim al tratatului copt și de Cabală. Mai există și un al patrulea element prezent explicit sau implicit în aceste surse. În pofida referirilor evidente la decadă, aceeași entitate antropomorfică este descrisă și ca o monadă. Să începem cu fragmentul din Monoimos:

> Monada, [adică] acel unic apex, este, așadar, spune el, și o decadă. Deoarece, în virtutea puterii efective a acestui unic apex se produc o diadă, o triadă, o tetradă, o pentadă, o hexadă, o heptadă, o ogdoadă, o eneadă, până la zece. Aceste numere, zice el, sunt divizibile și își au locul în acel unic și simplu apex al lui iota. Și aceasta este ceea ce s-a declarat: „I-a plăcut [lui Dumnezeu] ca în fiul omului trupesc să își afle locul toată plinătatea“[63].

Spre deosebire de textul citat, care discută în mod explicit relația monadă-decadă, tratatul copt aplică termenii *monadă*[64] și *decadă*[65] aceleiași entități, în contexte diferite. Cu toate acestea, cel care a îngrijit textul a surprins această relație și după ce a adus material de comparație suplimentar dintr-un alt text asemănător, *Apocriful lui Ioan*, încheie: „termenul om a fost la început predicat al imaginii divine, înțeles fie ca monadă, fie ca pentadă masculină-feminină de membre, adică o decadă“[66]. Cunoașterea decadei înseamnă deci cunoașterea monadei și a lui *anthropos*. În Cabala de la începuturi întâlnim frecvent interpretarea cuvântului *Ehad* („unul“), ca o aluzie, datorită structurii lingvistice, la cele zece Sefirot[67]. După Ițhak Orbul[68], litera *het* din cuvântul *Ehad* simbolizează cele opt Sefirot, de la *Hohma* la *Iesod*. El încheie scriind că „în cuvântul *Ehad* este cuprins[69] totul“. Aceste referiri au fost dezvoltate ulterior de către discipolul său, Ezra din Gerona: „Trebuie... să unificăm toate lucrurile într-un singur cuvânt, deoarece *alef* din *Ehad* sugerează [acea entitate] în care gândirea nu se poate răspândi. [Litera] *het* [din *Ehad*] sugerează cele opt Sefirot, iar [litera] *dalet*, care este [scrisă] majusculă, sugerează cea de a zecea Sefira“[70].

diferite împrejurări ca să [aducă] plăgile în Egipt – plăgile, spune el, sunt simbolurile alegorice ale Creației –, el nu a folosit toiagul [ca simbol] pentru mai mult de zece plăgi. Acum, acest [toiag] reprezintă apexul lui iota și este [în același timp] dublu [și] variat. Această succesiune de zece plăgi, spune el, este Creația lumii[19].

Evident, arabul Monoimos cunoștea temele și tradițiile ebraice. Mai mult, ideea lui despre decadă ca „fiu perfect" pare a fi indicată simbolic în anumite teme biblice. Autorul gnostic își prezintă așadar concepția ca fiind o interpretare simbolică a acestor teme biblice. Decada reprezentată de toiagul lui Moise este corelată explicit cu Creația lumii și cu cele zece plăgi. Monoimos continuă: „Cu acel unic apex, legea constituie seria celor Zece Porunci și exprimă alegoric misterele divine ale [acelor] precepte. Pentru că, zice el, întreaga știință a universului este cuprinsă în narațiunea succesiunii celor zece plăgi și seria celor Zece Porunci"[20].

Corespondența dintre cele Zece Porunci, cele zece plăgi, decada legată de Toiagul lui Moise și Creația lumii se regăsește și în paralelismul analog, atestat în surse ebraice, dintre cele zece cuvinte ale Creației *(maamarot)*, cele Zece Porunci și cele zece plăgi[21]. Presupun că decada legată de Creație ar corespunde celor zece *maamarot*. Mai mult, cele zece plăgi simbolizează Creația – adică, în mod ipotetic, *maamarot*. Fiul omului perfect, ca „apex al lui iota" – adică în calitate de decadă – „este o imagine a acelui om invizibil perfect". Presupunem așadar că fiul reflectă natura tatălui, așa cum cele zece plăgi reflectă simbolic „simbolurile Creației"[22]. Se pare deci că există două decade atestate de Monoimos – cele zece plăgi și poruncile – și că „simbolurile Creației" și „misterele divine" reflectă decada fiului și decada omului perfect. Într-un text gnostic copt, această teorie este confirmată de existența a două decade, fiecare descrisă cu un termen antropomorfic. Într-o descriere fragmentară a Creației omului, autorul anonim afirmă: „A făcut cele douăzeci de degete după asemănarea cu cele două decade: una ascunsă iar cealaltă evidentă"[23].

Potrivit celui care s-a îngrijit de text, decada ascunsă este cunoscută ca „primul om", iar „*anthropos*" reprezintă probabil decada evidentă[24]. Această dublă decadă poate fi comparată în mod

semnificativ cu acelea citate mai sus din textele lui Monoimos. Ca și acesta, autorul anonim al tratatului copt cunoștea sursele iudaice[25]. Deși mai puțin semnificativă, o altă trăsătură, comună celor două texte, o reprezintă absența de concepții antiebraice.

Ca să rezumăm: două decade, descrise antropomorfic, sunt menționate explicit și implicit de către doi gnostici – aparent fără legătură între ei – care aveau, probabil, în comun o anumită cunoaștere a tradițiilor ebraice. Părerile lor își găsesc numai parțial o corespondență în vechile texte iudaice, însă pot fi regăsite amplu și elaborat într-o bună parte a literaturii cabalistice. Existența a două decade antropomorfice este atestată de o lungă serie de cabaliști, de la începutul Cabalei și până la Ițhak Luria și discipolii săi. Cum să înțelegem această asemănare dintre textele gnostice vechi și scrierile cabalistice de la începutul Evului Mediu? Explicația îndeobște acceptată și care urmează opiniile lui Scholem este aceea că vechii evrei au acceptat noțiuni gnostice și le-au păstrat timp de mai bine de o mie de ani în cadrul unor cercuri închise, cabaliștii făcându-le treptat cunoscute numai după aceea. Rămâne, totuși, o întrebare: de ce aceste tradiții se regăsesc numai la autorii gnostici familiarizați cu textele ebraice? Mai mult, pe ce anume se bazează presupunerea originii gnostice a unor idei care într-unul al doilea timp au intrat în esoterismul ebraic? O altă teorie susține că aceste concepții despre cele două decade au fost la origine iudaice, pătrunzând apoi în cercurile gnostice și, simultan, până la apariția Cabalei istorice, în cercurile iudaice.

Un element important comun textelor gnostice ale lui Monoimos, textelor din Midraș și Cabalei îl constituie rolul cosmogonic al decadelor. Ca și plăgile, aceste *maamarot* ebraice sunt în număr de zece. În textele gnostice, ele constituie imaginea omului perfect și arhetipul universului. Putem așadar să formulăm rolul fiului perfect sau *anthropos* ca imagine – *eikon* – a omului perfect și arhetip al lumii. Această concepție deosebită ne amintește un binecunoscut portret al lui Isus Cristos din Noul Testament:

Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpâniri.

unei concepții prezente într-un text gnostic drept o reacție împotriva unor concepții străine mi se pare a fi numai una dintre explicațiile posibile[44]. În același fel, putem discuta și ipoteza că anumite *Midrașim* au fost formulate ca parte dintr-o controversă din interiorul gândirii ebraice. Concepția potrivit căreia lumea era concentrată într-o structură antropomorfică – Adam în *Midraș avkir*, Cristos în epistola lui Pavel, „omul" în tratatul copt – constituie, după părerea mea, o versiune diferită de binecunoscuta concepție macroantropică: *anthropos* nu se identifică cu structura cosmică, ci este recipientul care, chiar dacă corespunde parțial unei părți din univers, depășește această parte nu numai din pricina rangului său excepțional, dar și din pricina aspectului său particular.

Concepția despre Adam care cuprinde în sine întreaga creație poate fi regăsită în surse cabalistice. Potrivit lui Ezra, unul dintre primii cabaliști, „omul este alcătuit din toate entitățile spirituale"[45]. Într-un alt pasaj, se spune că „Omul este alcătuit din toate lucrurile, iar sufletul lui este legat de sufletul superior"[46]. Așadar, „omul" este un corp care se aseamănă cu cele zece Sefirot și le cuprinde în sine. Ezra folosește același verb, *kll* („a cuprinde"), pentru a descrie crearea omului. Aceeași formulă se regăsește, identic, în *Sefer ha-Rimmon* a lui Moșe din León[47], unde „entitățile spirituale" se referă din nou la cele zece Sefirot[48]. Deosebit de interesantă este regăsirea acestei opinii în opera lui Menahem Recanati, care folosește formula întrebuințată de cabaliștii dinaintea lui pentru a explica puterea pe care o are omul de a schimba sau de a influența structura sefirotică: „Deoarece omul este alcătuit din toate esențele, puterea lui e mare și mare este și perfecțiunea lui, când el își îndreaptă intenția și cunoașterea ca să stimuleze lumea de jos și să provoace emanația din «nimicul gândului»"[49]. Să comparăm această descriere cu descrierea omului din *Zohar*[50]: „Deoarece imaginea omului este imaginea [entităților] superioare și inferioare care au fost concentrate în el și deoarece structura acestei imagini cuprinde [entități[51]] superioare și inferioare, *Atika Kadișa* a pregătit această formă și forma lui *Zeir Anpin* în această imagine și formă"[52].

În *Zohar*, structura omului este înțeleasă într-un mod asemănător, deși nu identic, cu acela al lui Moșe din León. În vreme ce

formulările acestuia sunt identice cu cele ale lui Ezra, formulările din *Zohar* sunt diferite atât în raport cu unul cât și cu celălalt: omul cuprinde în el entitățile superioare și inferioare[53]. Să notăm că, în acest fragment, *Zohar*-ul se referă la trup, și nu la sufletul omenesc, în vreme ce, după Moșe din León, sufletul este cel care cuprinde entitățile superioare și entitățile inferioare, corpul fiind considerat un microcosmos[54].

După cât se pare, *Zohar*-ul atestă, pentru prima oară în Cabala medievală, concepția potrivit căreia structuri divine cu formă omenească alcătuiesc entitățile superioare și inferioare, concepție asemănătoare cu aceea din textele vechi în care cei care cuprind totul sunt *anthropoi* divini, și nu inferiori. După Cordovero[55], „omul cuprinde în alcătuirea sa toate creaturile, de la începutul și până la sfârșitul sfârșitului [lumii] Creației, [al lumii] Formației și [al lumii] Lucrării, așa cum e scris[56]: «Eu l-am creat, l-am format și chiar l-am lucrat»". Din acest fragment, apare cu evidență că, înainte chiar de concepția lui Luria după care *Adam Kadmon* ar cuprinde patru lumi, existau urme ale unei astfel de concepții cu privire la om[57].

Potrivit Cabalei lui Luria[58], „toate lumile sunt concentrate în acest *Adam*[*Kadmon*][59]". Să examinăm această afirmație. Ea este similară cu textul din Midraș, chiar dacă varianta „lume"/„lumi" amintește tratatul gnostic copt în care se vorbește de „universuri", nu de un singur univers, și descrierile lui *Zeir Anpin* din *Zohar*[60]. Asemănarea dintre concepția gnostică și aceea a lui Luria, care nu invocă drept *loci probantes* nici textul din Midraș și nici textul din *Zohar*, poate fi o dovadă a unei surse sau a unei tradiții comune, după părerea mea, de origine iudaică. Această ipoteză, poate prea categorică la o primă vedere, este susținută de asemănarea dintre o altă definiție a lui Luria cu privire la *Adam Kadmon* și textul gnostic. Potrivit celor două concepții, și acest *anthropos* era alcătuit din zece puteri, decada menționată în textul copt și cele zece Sefirot cerești numite *țah-țahot* în textele preluriane și luriane[61]. Faptul că două concepții precise despre om se găsesc într-un tratat gnostic și, mai târziu, în teozofia cabalistică, contribuie, în mod decisiv, la susținerea asemănării istorice dintre noțiunile vechi și cele medievale. Textele gnostice nu sunt surse ale

inserate în obișnuita schemă antropomorfică, a fost adesea înțeleasă ca nucleu central al acestei tradiții. Același lucru este adevărat și pentru cercetarea științifică: diferitele concepții despre Sefirot sunt analizate într-o măsură mult mai mare decât oricare altă temă din Cabală[203]. În pofida acestui interes deosebit, nu există încă un studiu exhaustiv al istoriei doctrinelor cabalistice cu privire la Sefirot. Apariția numelor specifice ale Sefirot-urilor, a structurii și funcțiilor pleromei sefirotice sunt aspecte fundamentale ale unei interpretări adecvate a Cabalei teozofice. Un studiu aprofundat al acestei tematici este așadar necesar. În paginile care urmează, vom trece rapid în revistă acest subiect, ținând seama de anumite studii detaliate dedicate unor autori sau unor perioade.

Primele interpretări teozofice ale Sefirot-urilor sunt atestate, în același timp, în Cabala provensală, în *Sefer ha-Bahir* și în materialul esoteric păstrat în *Sefer ha-Hohma* a lui Eleazar din Worms. Relevante, datorită elaborării privind natura Sefirot-urilor, sunt unele pasaje din *Bahir* (deși termenul ca atare este menționat numai rareori) și din *Comentariul la Sefer Iețira* al lui Ițhak Orbul. Deși numele Sefirot-urilor sunt similare, cele două texte par să provină din tradiții teozofice diferite[204]. *Sefer ha-Bahir* prezintă pleroma sefirotică dintr-o perspectivă mitică, în vreme ce Ițhak Orbul expune o teorie mult mai complexă despre apariția Sefirot-urilor, ivite din profunzimile divine, concepție ce are o tendință hotărât teoretică, influențată probabil de gândirea neoplatonică. Cabaliștii din Gerona au moștenit ambele concepții. Ei au menționat pentru prima oară teoriile din *Bahir* cu privire la Sefirot, văzute uneori ca puteri intradivine, iar alteori ca puteri sau forme extradivine; în concepțiile din Provența, Sefirot sunt invariabil descrise ca fiind o structură intardivină. Tema centrală care caracterizează istoria conceptelor sefirotice constituie alternanța dintre teoriile intradivine și extradivine, așa cum istoria filozofiei este marcată de teorii filozofice despre existența ideilor în interiorul sau exteriorul minții divine.

Teoriile din Gerona, cuprinse în lucrările lui Barzilai, Ezra din Gerona, Iaakov ben Șeșet și Așer ben David din Provența, nu oferă un unic răspuns la problema esenței ultime a Sefirot-urilor. De la începutul secolului al XIII-lea, s-au dat trei soluții princi-

> veghează o alta superioară"[95]; de aceea sunt șaizeci și patru. Dar mai lipsesc [încă] opt din cele șaptezeci și două de nume ale lui Dumnezeu, și la aceasta [se referă] expresia „și deasupra lor o alta și mai înaltă"[96] – care sunt cele șapte zile ale săptămânii[97]. Dar [încă] mai lipsește unul și acesta e acela la care [se referă] versetul: „Totuși este un folos pentru țară"[98].

Numărul șaptezeci și doi apare aici din suma 64+7+1, exact ca în textul gnostic. Numărul șaizeci și patru este pus explicit în legătură cu carul divin în *Targum* cu Iezechiel și reflectă așadar o tradiție ebraică[99]. De altfel, în ambele texte, cele șaptezeci și două de forme rezultă din combinarea lui 6u+8. Legătura dintre cele șaptezeci și două de puteri și carul divin pare a fi existat într-un text cabalistic, un text din secolul al XIII-lea asemănător cu pasajul citat mai sus din *Bahir* și care l-ar putea avea ca autor pe Moșe din León[100]. În acesta, pomul cosmic descris pe baza terminologiei din *Bahir*[101] „își are[102] rădăcinile în Liban[103], care sunt (!) tronul de glorie, fie el binecuvântat; Libanul corespunde Libanului ceresc, iar rădăcinile sale sunt în număr de șaptezeci și două". O paralelă interesantă apare într-un text compus cu un secol mai înainte. În *Mișne Tora* a lui Maimonide, intelectul celui care contemplă și care și-a eliberat gândirea de vanitățile acestei lumi „se unește sub tronul [de glorie] ca să înțeleagă acele forme sfinte și curate"[104]. Aici, ca și în textul lui Moșe din León, formele sunt asociate cu tronul de glorie. Este interesant să observăm că, potrivit lui Maimonide, contemplarea formelor echivalează cu „intrarea în *Pardes*"[105]. Această legătură dintre tron și forme apare implicit în *Bahir*, deoarece țara menționată în legătură cu formele este identică cu tronul de glorie[106].

Termenul *forma* folosit pentru *înger* apare deja în scrierea *Kuzari* a lui *Iehuda ha-Levi*. Potrivit acestui teolog, există două tipuri de îngeri: cei eterni și cei creați cu un scop precis. Primii sunt descriși ca fiind „forme spirituale eterne" și sunt identici cu „slava lui Dumnezeu, care e totalitatea îngerilor și a recipientelor spirituale: tronul [de glorie], carul, firmamentul, *Ofanim* și roțile și tot ceea ce este veșnic"[107].

Nu numai că autorul consideră drept forme pe îngerii veșnici, dar, ca în textele gnostice și bahirice, termenul *forma* în sensul de

toare cu cele șapte zile și, implicit, cu cele șapte planete corespunzătoare.

O altă asemănare interesantă dintre *Bahir* și textele menționate mai sus privește numele Sabaot. Într-un text gnostic, acesta este folosit pentru a indica puterea care a creat tronul și, aparent, și formele legate de acesta, incluzându-i și pe cei șapte arhangheli. Citim în *Bahir*[123]:

> Care este [semnificația lui]: „Sfânt, Sfânt, Sfânt"[124] și a lui: „Domnul lui Șevaot umple întregul pământ cu slava sa?" „Sfânt" este coroana cerească: „Sfânt" este rădăcina pomului: „Sfânt" care se împreunează și se unește cu toți[125], [adică] „Domnul lui Șevaot care umple întregul pământ cu slava sa." Și care este semnificația lui „Sfânt care se îmbină și se unește cu?" Poate fi comparat cu [126] un rege care are fii și nepoți; când fiii îi îndeplinesc voia, el vine în mijlocul lor și susține totul.

Când autorul continuă explicând natura „slavei", el afirmă: „Slava Domnului nu este una din oștirile sale? Nu, [versetul] nu o exclude [din oștiri]"[127].

Slava divină este așadar una dintre puterile care alcătuiesc oștirile lui Dumnezeu, adică *Șevaot* al său. Aceste oștiri, considerate aici drept fii și nepoți, sunt implicit și forme sau puteri. Domnul este în acest caz o entitate care umple toate puterile lui cu prezența sa și în acest fel le susține. Totodată, el este prezentat, așa cum spune parabola, ca fiind tatăl lor. Scholem explică semnificația lui *„Ialdabaot"* ca „cel care l-a zămislit pe Sabaot", bazându-se pe concepția despre Domnul ca tată sau ca cel care zămislește cele șapte forme ale lui Sabaot[128]. Așa cum a subliniat Scholem[129], această stranie denumire era legată de expresia „Domn al puterilor"[130]. Dacă analiza noastră este corectă, atunci termenul *Șevaot* este folosit în *Bahir* cu referire la un întreg de forme sau puteri, vizibil asemănător cu textele gnostice, aspect care nu a fost analizat de către Scholem în articolul său[131].

Din discuția precedentă am aflat că formele, așa cum apar ele în sursele ebraice, sunt concepute ca puteri sau îngeri. În schimb, într-un alt loc din *Sefer ha-Bahir*, ele sunt descrise clar ca puteri

perioadă a vieții sale[184]. Cum însă, deocamdată, aceste considerații sunt parțial teoretice, e mai prudent să așteptăm găsirea unor materiale care să le poată confirma. Dar chiar și în stadiul actual de cercetare, merită o examinare atentă ipoteza după care a existat o veche tradiție ebraică incluzând o concepție sexuală despre aceste două atribute divine și care a influențat primele texte cabalistice[185].

Să trecem acum la examinarea unui detaliu specific care apare în textul lui Rabad. Potrivit autorului, „*Iod He* se referă la atributul judecății, iar *Elohim* la atributul îndurării." În context, înțelesul pasajului este că fiecare din cele două nume divine poate să se refere la unul sau la altul din cele două atribute. Așadar, cabalistul afirmă că legătura dintre nume și atributele divine poate să varieze. Văzută în contextul surselor rabinice clasice, în care acest caracter schimbător era necunoscut, atitudinea de mai sus apare ca fiind cu totul originală. Schimbarea poate fi atribuită tot lui Rabad, care a introdus o inovație, însă aceasta nu e singura soluție și nici cea mai convingătoare. O altă explicație plauzibilă este aceea că Rabad, sau sursele sale, cunoșteau două tradiții cu privire la legătura dintre numele divine și atribute: 1) tradiția rabinică oficială care asocia Tetragrama cu atributul de îndurare și Elohim cu atributul de judecată; 2) o altă tradiție, exprimată în surse vechi și în Filon, în care prima serie de identificări este inversată. Rabad, sau sursele sale, au creat probabil o sinteză a celor două tradiții. Cel puțin concepția despre Tetragramă care indică două atribute pare a fi fost luată dintr-o tradiție midrașică foarte veche. Meir afirma[186]: „Deoarece, iată, Tetragrama iese din lăcașul ei[187]. Iese dintr-un atribut către un alt atribut, de la atributul de judecată la acela de îndurare."

Pentru a încheia acest *excursus*, citez un fragment din Menahem Recanati: „Unii exegeți îi consideră pe heruvimi ca fiind aluzii la *dio-parțufin* și aceasta pare a fi și poziția lui Nahmanide. Părerea înțelepților noștri, care au spus că cei doi heruvimi corespundeau Tetragramei și Domnului, se referă la aceeași [concepție]"[188]. Să remarcăm că, pentru Recanati, heruvimi, *dio-parțufin* și cele două nume divine se referă toate la aceleași două manifestări divine: *Tiferet* și *Malkut*. Acestea, ca și cele două atribute superioare, *Hesed* și *Ghevura*, erau întotdeauna înțelese ca o

îngeri este legat de tronul de glorie. Mai mult, deosebirea dintre „tronul [de glorie]" și „car" amintește motivul tronului pe car din tratatul gnostic *Originea lumii* citat în capitolul precedent[108]. Să mai remarcăm că termenul *forma/e* – *șura/șurot* – apare frecvent în *Kuzari*, întotdeauna legat de problema revelației[109].

Putem așadar să susținem că în secolul al XII-lea a existat o tradiție ebraică care lega numărul șaptezeci și doi de tronul divin, ca în textul gnostic. Ca să revenim la cele două subiecte menționate în această din urmă scriere – termenul *heruvim* și localizarea tronului lui Sabaot –, tot *Sefer ha-Bahir* ne informează că cele treizeci și două de forme corespund celor treizeci și două de cărări minunate menționate în *Sefer Iețira*[110]. Citim în *Bahir*: „Fiecare dintre aceste cărări este păzită de către o formă, așa cum e scris: «să păzească drumul către pomul vieții»"[111]. Care e semnificația termenului «forme»? Cum e scris: «și a pus heruvimi la est de Eden și sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieții»"[112].

În cel puțin un caz, termenul *forme* echivalează cu *heruvimi*, așa cum, în textul gnostic, cele șaptezeci și două de forme sunt indicate cu numele de *heruvimi*. Mai mult, în amândouă textele, acești heruvimi sunt puși într-un loc care trebuie păzit: în textul gnostic, cel de al optulea cer; în *Bahir*, Grădina Edenului. Potrivit lui Maimonide, cine intră în *Pardes* găsește „formele pure și sfinte" sub tronul de glorie.

Mi se pare necesar să dezvolt tema structurii celor șapte arhangheli și a celui de al optulea, Sabaot, ca parte din cele șaptezeci și două de forme. Putem afirma că, în afara formelor care-i alcătuiesc pe heruvimi, există o schemă specială bazată pe opt forme. Propun să comparăm ideea exprimată în tratatul *Originea lumii* cu un fragment din *Ipostaza arhonților*[113]: „Acest conducător, fiind androgin, a creat pentru sine un întins regat, o întindere fără margini. Și a meditat la crearea unor urmași[114] și și-a creat pentru sine șapte fii, androgini ca și părintele lor. Și a spus urmașilor săi: «Eu sunt zeul totalității».« În acest fragment, creatorul sau conducătorul este Sakla, alias Ialdabaot, și nu Sabaot ca în *Originea lumii*. Cu toate acestea, mi se pare că surprindem aici un motiv asemănător cu motivul șapte plus unu care este condu-

cătorul. Mai mult, în ambele tratate gnostice, numărul șapte apare imediat după menționarea regatului care aparține conducătorului. Suntem așadar îndreptățiți să susținem că amândouă textele au în comun același motiv – conducătorul plus cele șapte puteri. În *Ipostază*, șapte la număr sunt fiii, și nu formele.

Să comparăm acum aceste două texte gnostice legate între ele cu anumite fragmente din *Sefer ha-Bahir*. Citim într-o parabolă care vrea să ilustreze legătura dintre cele șapte puteri divine inferioare și *Șekina*: „Un rege avea șapte fii; fiecăruia dintre ei i-a dat un loc; le-a spus lor: «Așezați-vă unul peste celălalt»"[115]. Autorul explică semnificația acestor fii: „V-am spus deja că Dumnezeu are șapte forme sfinte"[116]. Dispunerea specială a fiilor, unul așezat peste celălalt, permite o interesantă paralelă cu un alt text bahiric: „Care este [semnificația] pomului pe care l-ai menționat? I-a răspuns: Acestea sunt puterile lui Dumnezeu, una peste alta; iar ele sunt asemenea unui pom"[117].

Pe baza acestor afirmații, putem susține că formele lui Dumnezeu erau înțelese fie ca puteri, fie ca fii; în alte fragmente, ultimul termen este legat de cele șapte zile ale săptămânii[118]: „Ce înseamnă [versetul]: «iar pe pui ia-i pentru tine»[119]? Rehumai a spus: «Acei fii pe care ea i-a crescut», cine sunt ei? Cele șapte zile ale Creației." Într-un alt text, citim: „... ca numărul zilelor săptămânii, ca să arate că fiecare zi are o putere [care i-a fost dată]"[120].

Așadar, fiii sau puterile sunt numiți peste cele șapte zile. În fragmentul menționat mai sus, luat din *Bahir*, aceste șapte zile sunt enumerate printre cele șaptezeci și două de forme[121]. Dacă ecuația celor șapte forme și puteri este valabilă pentru fii, putem susține că cei șapte urmași și formele din textele gnostice sunt legate între ele. Mai mult, tradiția bahirică privind conexiunea dintre cele șapte zile ale săptămânii și puteri sau fii are implicit trăsături astrologice caracteristice, așa cum întâlnim în teoria gnostică despre cele șapte puteri care sunt legate de cele șapte ceruri[122]. În amândouă cazurile, conducătorul, sau cel de al optulea, populează cerurile inferioare cu urmașii săi; în textele luate din *Bahir*, o atare dispoziție este sugerată de expresia „unul peste celălalt", din care apare existența unei ierarhii verticale, asemănă-

pereche de elemente care reprezentau respectiv aspectul îndurător și cel sever al Divinității.

Comparând această schemă simbolică cu o alta, cunoscută deja la sfârșitul secolului al XIII-lea, observăm că, potrivit lui Iosef din Hamadan, cei doi heruvimi simbolizează Sefira *Iesod* și Sefira *Malkut*, înțelese cu toată evidența ca mireasa și mirele. Totuși, aceste două Sefirot, ca și simbolurile lor umane, sunt în general menționate de același cabalist ca *Arik anpin* și, respectiv, *Zeir anpin*[190]. Consider că atare gen de simbolism trebuie să fie conceput ca o integrare a imaginii talmudice a heruvimilor, descriși cu expresiile „marele chip" și „micul chip"[191], într-un context în care se discută chipul sau chipurile lui Dumnezeu și chipurile superioare[192]. Așadar, folosirea perechii de epitete *Arik* și *Zeir* asociate cu chipurile heruvimilor și, în același timp, cu două atribute divine nu se îndepărtează semnificativ de conceptele legate de aceste subiecte din textele cabalistice mai vechi. Cu toate acestea, așa cum a subliniat Scholem[193], folosirea specifică a lui *Arik anpin* și a lui *Zeir anpin* ca simboluri ale celor două Sefirot inferioare se îndepărtează de interpretarea pe care o dă *Zohar*-ul acestor doi termeni pe care îi asociază complexului constituit de *En sof* și *Keter* și, respectiv, Sefirot-urile de la *Hohma* la *Iesod*[194] sau, potrivit altor texte zoharice și lui Iosef Gikatilla, cu Sefira *Tiferet*[195]. Aici apare problema dacă Iosef din Hamadan a introdus o nouă interpretare a valorii celor două simboluri, îndepărtându-se de simboismul deja existent în *Zohar*, sau el a continuat în schimb o veche tradiție esoterică interpretată de către *Zohar* într-un mod nou[196].

Să examinăm un pasaj din *Idra Rabba* care discută aceste două aspecte[197]: „«Și [Domnul Dumnezeu] a creat [pe om]»[198]. De ce sunt două *iod* [în cuvântul *va-iițer*, a creat?] [Ele se referă la] secretul lui *Attika kadișa* și la secretul lui *Zeir anpin*." Potrivit acestui text, Biblia descrie crearea omului referindu-se la crearea a două structuri antropomorfice superioare: *Arik anpin* sau *Attika kadișa* și *Zeir anpin*, simbolizate de cele două *iod*[199]. Mai mult, menționarea celor două nume divine în versetul biblic este asociată cu natura acestor aspecte: Domnul – Tetragrama – se referă la *Attika kadișa*, înțeles ca aspect al îndurării, și Elohim se referă la *Zeir anpin*, înțeles ca aspect al judecății. O paralelă parțială a

acestui text se află în *Alfabetul lui Rabbi Akiva*, unde versetul despre care am vorbit mai sus este interpretat după cum urmează: „O [*iod*] corespunde aspectului fruntii sale, [și] una aspectului spatelui"[200].

Mai există un Midraș despre *du-parțufim* care păstrează, cel puțin parțial, o tradiție mitică atestată apoi în Cabală. Cred că pot afirma că teoria celor două aspecte din *Zohar* este o elaborare a concepției despre *du-parțufim*, asociată deja cu cele două nume divine în fragmentul din Rabad, în care mai sunt menționate și cele două atribute divine. Trecerea de la concepțiile exprimate în Midraș cu privire la *du-parțufim* și activitățile divine opuse la pasajul din Rabad în care semnificația lui *du-parțufim* este asociată cu cele două nume și atribute divine și la terminologia lui Iosef din Ramadan în care diferențierea sexuală transpare cu evidență – ca în textul lui Rabad – pare mult mai convingătoare decât aceea din *Zohar*, unde accentul este pus pe prezentarea antropomorfică a celor două aspecte. Mi se pare că urme ale concepției expuse în textul lui Rabad sunt încă prezente într-o expresie din *Zohar*, aflată cu câteva rânduri mai sus de cea pe care am citat-o. În legătură cu cele două aspecte formate după imaginea omului, care constituie entitățile superioare și inferioare, *Zohar*-ul spune că: „acestea erau unite, dar după aceea drumurile lor s-au despărțit, de o parte îndurarea, iar de cealaltă judecata"[201].

Afirmația că cele două aspecte au fost la origine unite și că numai după aceea au fost separate în două atribute – de îndurare și de judecată – corespunde opiniei lui Rabad cu privire la *du-parțufim*. Mai mult, imediat după acest pasaj, *Zohar*-ul mai discută două aspecte, folosind versetul din *Facere*, 2,7, în care apar cele două nume divine, așa cum am văzut mai sus. După un comentator clasic al *Zohar*-ului, această unitate primordială a lui *du-parțufim* exista în „abisurile nimicului" și numai după aceea a fost separată în două atribute[202].

IV. Diferite concepții despre Sefirot

Dintre toate subiectele din Cabală, doctrina Sefirot-urilor a fost cel mai frecvent discutată. Lista numelor Sefirot-urilor,

divine. Autorul anonim afirmă într-un paragraf că[132] „există șapte forme sfinte ale lui Dumnezeu și toate își au corespondentul lor în om, așa cum s-a spus[133]: «căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său».“ Aceste puteri îngerești sunt deci considerate și ca forme divine, o opinie care poate fi înțeleasă în contextul unei vechi concepții ebraice despre îngeri și care îi considera a fi corespunzători membrelor divine, formând așadar o structură antropomorfică[134].

Să luăm, în fine, în considerație o ultimă problemă, aceea a vechimii terminologiei ebraice legate de *forma*. Așa cum a subliniat Stroumsa, unii autori din vechime, atât creștini cât și păgâni, atribuiau evreilor folosirea termenului *forma*. Cu toate acestea, nu s-a dat de nici o urmă a termenului *șura* în sursele ebraice. Această folosire este însă atestată într-un scurt fragment găsit la Qumran. Într-o teză recentă, C.A. Newsom a descifrat două rânduri, unul dintre ele incluzând expresia *șurot Elohim haiim* – „formele lui Dumnezeu cel viu“ – și, imediat după, expresia *șurot Elohim mehukako* – probabil „[el?] gravează formele lui Dumnezeu“[135]. Această expresie ne amintește o frază din *Bahir*: „ Dumnezeu a sculptat literele Torei și le-a gravat în spirit și în aceasta și-a creat formele sale“[136]. Este ciudată folosirea verbului *hakak* („a grava“) împreună cu sintagma „forme divine“. Este evident că în acest caz *Bahir* a moștenit o tradiție și mai veche. Atestarea expresiei „forme ale lui Dumnezeu“ într-un text de la Qumran demonstrează vechea tradiție a cel puțin unui termen important din teozofia ebraică prezentă în *Bahir*. Mai mult, o paralelă importantă privind convergența dintre litere și forme este evidentă în textul gnostic unde literele sunt prezentate drept îngeri. După cum afirmă Marcu Gnosticul[137], cele treizeci de litere[138] care alcătuiesc „eonul nesubstanțial“ sau *du-parțufim* și sunetele lor sunt „*morphe*“ și „îngerii“ care contemplă necontenit chipul Tatălui. Un interesant fragment luat din Eleazar ha-Kallir ilustrează asocierea dintre numărul treizeci și îngeri[139]:

> și sub ei treizeci de niveluri[140]...
> urcă unul peste celălalt
> până la tronul de glorie ei zboară și se-nalță cântând
> „cântecul treptelor urcușului[141].

separate, așa cum a fost Eva de Adam. În cea de a treia fază, activitățile atât ale atributelor cât și ale ființelor umane reflectă, în consecință, o colaborare esențială între factorii opuși. Toate acestea sunt evidente în textul biblic, în privința perechii de oameni, dar ele sunt evidente și în textele midrașice în privința relației dintre cele două atribute.

Deși Rabad nu o afirmă explicit, atributele, înțelese din punct de vedere sexual, sunt legate de numele divine: Tetragrama, care simbolizează de obicei atributul îndurării, reprezintă în versetul citat din Geneză judecata, pentru a arăta că acțiunile celor două atribute nu sunt separate. Putem atunci să tragem concluzia că polaritatea paralelă a atributelor divine, a numelor divine și a sexelor arată că cele două atribute divine și cele două nume sunt considerate ca fiind masculine și feminine?

Legătura dintre cele două nume divine și atributele lor corespunzătoare, definite ca masculine și feminine, este atestată explicit într-un text midrașic. După cum se spune în *Midraș tadșe*[155], „cei doi heruvimi de pe chivotul legii corespund celor două nume sfinte: Tetragrama și *Elohim*.“ Cum se știe, tradiția talmudică citată în numele lui Katina considera că acești doi heruvimi sunt bărbat și femeie[156], uneori reprezentați în actul de unire sexuală, alteori separați[157]. Consider că deosebirea dintre numele divine corespunde diferențierii sexuale dintre heruvimi. Ceea ce este implicit în Midraș este enunțat explicit de către un contemporan mai tânăr al lui Rabad, Eleazar din Worms. Acesta citează din *Midraș tadșe* fără să dezvolte argumentul sexual[158] și, într-o discuție mai amplă, menționează o corespondență suplimentară[159]: „Tetragrama este înscrisă pe tronul de judecată și, de asemenea, pe tronul de îndurare și pe fruntea heruvimilor, așa cum e scris[160]: «... al cărui nume e chemat în numele Domnului oștirilor ce șade deasupra heruvimilor», și corespunzând acestuia sunt cele două nume divine.“ Astfel, în afara corespondenței dintre numele divine și heruvimi, deja arătată în Midraș, mai găsim în acest fragment și o aluzie la cele două atribute divine, anume în cele două tronuri, cel al judecății și cel al îndurării. Aceste motive sunt explicit prezentate și în *Paanea Raza* a lui Ițhak ben Iehuda ha-Levi[161].

Concepția sexuală din Talmud privind heruvimii este afirmată limpede în *Comentariu la Sefer Iețira* al lui Eleazar din

Worms[162]: „... ca unirea sexuală a bărbatului și a tovarășei [lui], care era în Templu, ca să crească rodnicia Israelului“[163]. Versetul din Cartea Regilor se referă în mod explicit la heruvimi, reprezentați în acest fragment ca imagini dotate cu o funcție catalizatoare pentru raportul sexual uman[164].

Înainte de a merge mai departe, aș vrea să rezum concepțiile comune lui Rabad și lui Eleazar din Worms. Amândoi teoretizează o triplă serie de corespondențe, în afara celor atestate în Midraș: în textul lui Rabad, ele țin de cele două nume divine, de cele două atribute divine, de Adam și Eva; se remarcă explicita conotație sexuală a fragmentului. Eleazar menționează cele două nume divine, două atribute divine – indicate ca locuri – și doi heruvimi. Motivul sexual apare într-o formă diferită. Rabad enunță însă un principiu interesant, care nu se regăsește în opera scriitorului așkenaz: la început, înainte de separarea lor, exista un singur atribut divin pentru a asigura colaborarea lor în viitor. Mi se pare că ambii autori, fiecare în felul său, reflectă o concepție mai amplă care exista deja și care conținea probabil temele din lucrările lor. În ultimă analiză, principiul lui Rabad privind o unire originală anterioară unei separări cu scopul colaborării ar fi putut să existe legată și de motivul celor doi heruvimi, chiar dacă Rabad nu îi menționează clar.

Înainte de a examina dezvoltarea acestei concepții în vechime, doresc să citez o scurtă afirmație a lui Șem Tov ibn Gaon, ce poate fi datată din 1325: „Adam și Eva au fost creați egali, – *du-parțufim* – îmbrățișându-se, ceea ce este reprezentat în mod simbolic de forma heruvimilor“[165]. Descrierea androgină a heruvimilor nu mai apare în alte locuri, cel puțin după câte știu eu. Dacă acest cabalist reflectă o tradiție mai veche, aceasta confirmă ipoteza mea: interpretarea lui Rabad, care cuprinde și motivul heruvimilor, a fost efectiv dezvoltată de cabaliștii care i-au urmat[166]. Trebuie să remarcăm totuși că, în textul lui Rabad, Adam și Eva reprezintă respectiv atributul judecății și cel al îndurării care trebuie să conclucreze. Aceste atribute reflectă atributele care vor deveni în Cabala clasică Sefira *Ghevura* și Sefira *Hesed*. Cele două puteri divine au fost însă reprezentate simbolic de către heruvimi, cel puțin începând cu epoca lui Ezra din Gerona, elevul lui

superior: acela al unei perechi de îngeri. Această tradiție ne poate sugera că și cealaltă tematică relativă la heruvimi poate să reflecte natura lor sexuală. Cu alte cuvinte, sexualizarea relațiilor dintre cele două nume divine sau cele două atribute, găsită în textul lui Rabad fără referire la heruvimi, poate fi admisă în texte ca *Midraș tadșe* și în fragmentul lui Eleazar din Worms, ea fiind legată fenomenelogic de tradiția despre care vorbește Origen[178].

Să fie doar o simplă coincidență faptul că unul dintre primele texte cabalistice reflectă o concepție paralelă cu aceea pe care o găsim în Filon? Răspunsul meu la această întrebare este negativ. Se pare că există o dovadă cu privire la existența unor tradiții ebraice care să servească de intermediar între opiniile lui Filon, sau alte tradiții iudaice asemănătoare cu opiniile lui Filon, și Cabala care-și făcea apariția. Potrivit unui text midrașic, activitatea lui Dumnezeu sau revelația lui este dublă: binevoitoare față de Israel, dar dăunătoare față de Gentili*.

Această teorie este prezentată în termenii următori: „*Hoșaia* a spus: [faptele divine] erau *du-parțufim*: un *parțuf* de lumină pentru Israel și un *parțuf* de tenebre pentru egipteni“[179]. Astfel, termenul *du-parțufim*, care descrie, de obicei, natura hermafrodită a omului, arată aici un tip de *coincidentia oppositorum* raportată la Dumnezeu. O scurtă analiză a contextului acestui fragment[180] revelă legătura termenului cu acțiunea și nu atât cu caracteristicile fizice[181], interpretare susținută de confruntarea cu texte midrașice analoge[182]. Calitatea acțiunii divine este deosebit de apropiată de descrierea atributelor divine ale lui *du-parțufim* făcută de Rabad. Deși natura sexuală a acțiunilor divine nu poate fi determinată în textele midrașice, însăși folosirea termenului în legătură cu atributele divine trebuie considerată un pas important spre concepția cabalistică.

Din punct de vedere istoric, nu este dificil să susținem că acest material midrașic, ca și *Midraș tadșe*, erau cunoscute lui Rabad. După Abraham Epstein[183], *Midraș tadșe* era o lucrare cunoscută de către Moșe ha-Darșan, renumit învățat din Narbona secolului al XI-lea, oraș în care a activat și Rabad într-o anume

* Din lat. *gentiles*, păgâni. Pentru vechii evrei însemna străin, iar pentru primii creștini însemna păgân (n.t.).

Este evident că aceste „trepte“ care se găsesc sub tronul de glorie sunt îngerii sau cel puțin făpturi asemănătoare cu îngerii. Cum am remarcat deja, îngerii care se află dedesubtul tronului sunt considerați a fi forme.

Barzilai[142], un vechi cabalist din Gerona, descrie Sefira *Ghevura* ca fiind „începutul formelor cumplite, contemplate în viziunile profetice“[143]. Ele au creat tronul de glorie[144], pe *Ofanim*, pe serafimi, pe ființele sfinte și pe îngerii slujitori. Formele cumplite, care nu pot fi identificate cu regatul îngerilor, dar care reprezintă mai curând sursa acestuia, sunt obiectul viziunii profetice, împart această calitate esențială cu formele lui Iehuda ha-Levi. Barzilai, ca și ha-Levi, prezintă formele ca fiind legate de tronul de glorie și de anumite tipuri de îngeri. Abraham ibn Ezra și, influențat de acesta, autorul anonim așkenaz al lui *Sefer ha-Haiim*, atribuit în mod greșit lui Ibn Ezra, menționează „formele de adevăr“ *(Șurot emet)* care desemnează o clasă superioară de îngeri[145]. Este interesant să notăm că, în sistemul lui Marcu, *Aletheia* este alcătuită din litere care, așa cum am remarcat mai sus, sunt și îngeri și forme.

III. Du-parțufim

Una dintre caracteristicile surprinzătoare ale filozofiei cabalistice este reprezentată de rolul important deținut de motivele erotice și sexuale. Acestea revin frecvent în operele cabalistice și unii le-au legat de personalitatea lui Moșe din León[146]. După câte știu eu, nu există nici o analiză amănunțită a istoriei concepțiilor ebraice privind erotismul și sexualitatea[147]. Discuția care urmează privește anumite aspecte ale unui motiv semnificativ din teozofia cabalistică legat de această tematică, adică evoluția conceptului *du-parțufim* – natura dublă a omului primordial – și interpretarea sa în textele cabalistice. Voi începe prin a analiza unul dintre primele texte care conțin elemente teozofice: *Secretul lui du-parțufim* al lui Abraham ben David din Posquières (cunoscut și sub numele de Rabad)[148]:

> Adam[149] și Eva au fost creați *du-parțufim*[150], astfel încât femeia să asculte de bărbatul ei, iar viața ei să depindă de el,

> ca nu cumva el să meargă pe drumul [său], iar ea să meargă pe drumul [ei]; dimpotrivă, între ei trebuie să existe raporturi de afinitate și prietenie și ei să nu se despartă unul de celălalt, iar pacea să rămână peste ei și liniștea în casa lor. La fel, în ceea ce îi privește pe „făcătorii de adevăr“[151], ale căror acțiuni sunt adevăr. Secretul lui *du-parțufim* se referă la două probleme: în primul rând, se știe bine că au fost emanate două contrarii, judecata severă și opusul ei, îndurarea totală. Și dacă nu ar fi fost emanate de către *du-parțufim* și [dacă] fiecare ar fi trebuit să-și îndeplinească acțiunile separat potrivit caracteristicilor lui, ar fi fost posibil să fie văzute ca două puteri acționând [separat] fără nici o legătură cu partenerul său și fără ajutorul acestuia. Dar acum ele au fost create *du-parțufim*, acțiunile lor sunt îndeplinite în colaborare și la paritate, în unire totală, fără nici o separație. Mai mult, dacă nu ar fi fost create *du-parțufim*, ele nu s-ar uni, iar atributul judecății nu ar converge cu [acela al] îndurării, nici acela al îndurării cu [acela al] judecății. Dar cum au fost create *du-parțufim*, fiecare dintre ele să se poată apropia de partenerul său și să se unească cu el, iar dorința sa este să se unească cu dragă inimă cu partenerul său, așa încât Tabernacolul să fie unul[152]. O dovadă a acestei [păreri] poate fi găsită în numele [divine] care se referă unul la celălalt, deoarece *Iod He* se referă la atributul judecății, iar *Elohim* la atributul îndurării, ca în [versetul]: „Atunci *IHWH* a slobozit peste Sodoma și Gomora ploaie de pucioasă...“[153] „IHWH a slobozit ploaie“ [înseamnă] că a trecut de la un atribut la alt atribut.

Se pare că cele două atribute divine sunt considerate a corespunde naturii hermafrodite a omului primordial, care a fost separat ulterior în entitate masculină și entitate feminină. Ne găsim așadar, implicit, în fața unui proces cu trei faze care se petrec în același timp în interiorul sistemului care emană și la nivel istoric. Prima fază androgină este evidentă din povestirea biblică. Aceste două atribute par a fi existat la un nivel superior sau la un nivel divin înainte de separarea lor[154]. În această fază inițială, cele două atribute aflate în opoziție sunt pregătite pentru un anumit tip de colaborare, care ar fi fost imposibilă dacă aceste atribute ar fi apărut separat sau dacă ar fi avut origini diferite. În cea de a doua fază, potrivit interpretării din Midraș, cele două atribute au fost

Ițhak Orbul, fiul lui Rabad[167]. Și Ezra afirmă că aceste două Sefirot au fost concepute ca masculin și feminin[168]. În consecință, eu aș pune ipoteza unei tradiții mistice, anterioară atât lui Rabad cât și lui Eleazar din Worms, potrivit căreia cele două atribute divine, cele două nume divine și heruvimii erau înțelese ca sizigii*. Corespondența dintre atribute și numele divine era bine cunoscută în literatura rabinică, așa cum era și valența sexuală a heruvimilor.

Pentru a da substanță ipotezei noastre potrivit căreia exista o polaritate sexuală mai amplă a calităților divine într-o perioadă anterioară primelor documente cabalistice, este necesar să găsim o legătură mai veche între heruvimi, nume divine și atribute. În citatul luat din *Midraș tadșe*, am surprins o corespondență parțială între numele divine și heruvimi, însă un text mai vechi, de proveniență iudaică, ne-ar putea ajuta la susținerea ipotezei noastre.

Apropiat de textul lui Rabad este și un interesant fragment din Filon, examinat în amănunțime de Erwin Goodenough. Descriind natura specifică a heruvimilor, Filon afirmă că ei reprezintă atributele divine[169]:

> Deoarece este necesar ca puterile, cea creatoare și cea regească, să se uite una la cealaltă pentru a-și contempla frumusețea, iar în același timp să fie în acord pentru beneficiul lucrurilor care au fost create. În al doilea rând, deoarece Dumnezeu, care este unul, este atât Creator cât și Rege, puterile, prin natura lor, deși separate, se unesc din nou. Deoarece era util, într-adevăr, ca ele să fie separate pentru ca una din ele să aibă funcția de creator, iar cealaltă de conducător, din moment ce aceste funcții sunt diferite. Iar puterile erau reunite într-un alt mod, prin juxtapunerea numelor[170], pentru ca puterea creatoare să poată fi asociată cu cea regală, iar cea regală cu cea creatoare. Amândouă tind către locul îndurării. Pentru că dacă Dumnezeu nu ar fi fost îndurător față de lucrurile care există acum, nimic nu ar fi fost creat cu ajutorul puterii creatoare, și nimic nu ar fi fost rânduit cu ajutorul puterii regale.

Goodenough, care discută acest fragment într-una din primele sale lucrări, *By Light, Light*, fără să-i găsească asemănările

* Din gr. *suzugia* – unire, asamblare, unire sexuală, cuplu, pereche (n.t.).

cu legendele rabinice legate de heruvimi, a ajuns mai târziu la concluzia că aluziile lui Filon „apăreau explicit și în *Talmud*“[171], în paragraful din Katina citat mai sus[172]. Dar, spune acest cercetător, pasajele din Talmud includ concepții „total străine de tradițiile iudaismului, așa cum sunt ele prezentate de obicei de către rabini“[173]. Goodenough susține deci că ideea de unire a puterilor divine „reflectă modul de gândire care se află în miezul speculației gnostice“! În cele din urmă, el considera concepția rabinică cu privire la heruvimi ca fiind derivată din gândirea lui Filon! Mi se apre inutil să resping aceste trei afirmații speculative. Există însă o a patra care merită un examen mai atent.

Goodenough afirmă că fragmentul din Filon „este clar în armonie cu teoriile cabalistice ulterioare, după care puterea divină, în coborârea ei, este brusc separată între dreapta și stânga, care sunt masculinul și femininul“[174]. Deși nu face nici o referire la vreo sursă cabalistică precisă, mi se pare că fragmentul din Rabad, citat mai sus, confirmă observația lui Goodenough[175]. Ca și Filon, acest cabalist susținea ipoteza că puterile divine au fost separate, probabil după ce au format la început o unitate în Dumnezeu. Încă o dată, amândoi teologii discută necesitatea unei activități comune a atributelor. În plus, Filon se referă la faptul că fiecare din cele două nume divine indică cele două atribute. La rândul lui, Rabad afirmă, ca și Midraș, că Tetragrama reprezintă atât atributul de bunăvoință cât și pe cel de judecată[176]. Există însă un punct crucial care deosebește clar acest pasaj din Cabală de toate atestările precedente: Rabad afirmă că relația dintre cele două atribute sau cele două nume divine corespunde aceleia dintre bărbat și femeie. Atare legătură nu se regăsește niciodată explicit în textele din Talmud, din Midraș sau din Filon. Cu toate acestea, îmi închipui că Rabad se face ecoul unei vechi tradiții care poate fi susținută de descoperirile, prezentate într-un studiu recent, cu privire la existența în vechiul iudaism a unei perechi de îngeri, bărbat și femeie, simbolizați de către cei doi heruvimi[177]. Numai din această perspectivă specială – prezentată în mod semnificativ de către Origen în numele unui învățat evreu – surprindem un important indiciu al valorii simbolice din concepția ebraică despre heruvimi înțeleși ca bărbat și femeie. Potrivit tradiției comunicate de Origen, relația lor sexuală este proiectată la un nivel metafizic

pale: 1) Sefirot fac parte din natura divină și țin de esența divină, „Sefirot ca esență“; 2) Sefirot nu sunt divine în esență, deși sunt strâns legate de Divinitate, fie ca instrumente ale ei pentru crearea și conducerea lumii, fie ca recipiente ale influxului divin, prin care acesta este transmis lumilor inferioare; 3) Sefirot sunt emanația divină în interiorul realității create; ele constituie așadar elementul imanent al Divinității[205]. Voi descrie pe scurt expresiile folosite de diverși autori pentru a sublinia etapele de început ale Cabalei. Este interesant de notat că numai într-o perioadă ulterioară, la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea, aceste poziții inițiale, prezentate drept conflictuale, s-au cristalizat în concepții independente. Mai târziu, aceste interpretări opuse au fost unificate în teozofia lui Moșe Cordovero și de atunci coexistența Sefirot-urilor, înțelese ca esențe ale divinității și ca recipientele și instrumentele ei, a devenit unul dintre factorii dominanți ai teozofiei cabalistice. Voi examina, în fine, o a patra interpretare: concepția umană sau psihologică despre Sefirot.

1. Sefirot ca esență a Divinității

Afirmația că *anthropos*-ul divin cuprinde o pluralitate de puteri, zece la număr, exista deja în vechime, așa cum am văzut mai sus. Această poziție a generat concepția despre cele zece Sefirot înțelese ca parte a structurii divine, concepție absentă din *Sefer ha-Bahir,* unde structura antropomorfică cuprinde opt puteri care cu greu pot fi interpretate ca făcând parte din esența Divinității. Prima indicație a celor zece Sefirot înțelese ca entități divine și care formează structura Divinității apare cu toată probabilitatea în textele lui Ițhak Orbul și, sub influența lui, în lucrările altor cabaliști. Ițhak sublinia perfecta unitate a pleromei sefirotice:

„Sfârșitul lor se află în începutul lor“: așa cum multe limbi de foc provin din tăciunele aprins, care e unul, deoarece flacăra nu poate să existe singură, ci numai cu ajutorul unui lucru; deoarece toate lucrurile [adică Sefirot-urile] și toate atributele, care par a fi separate, nu sunt [deloc] separate,

potrivit căreia „cele zece Sefirot sunt esența însăși a Creatorului“[220]. Chiar și posibilitatea ca între regiunile cerești să nu existe nici un fel de deosebire, afară de „punctul de vedere al receptorilor“, este respinsă cu eticheta de nominalism lipsit de semnificație[221]. Recanati cunoștea bine atât Cabala alcătuită de discipolii lui Nahmanide, cât și pe aceea reprezentată de texte legate conceptual de terminologia din *Iiun*[222]. Putem vedea, în concepția lui Recanati privind natura Sefirot-urilor înțelese ca esență a divinității, cristalizarea vechii terminologii în terminologia care avea să devină formula clasică: Sefirot înseamnă *ațmut*. Este interesant de remarcat cum, de la sfârșitul secolului al XV-lea, cabaliștii care au adoptat poziția esențialistă nu numai că au folosit definiția lui Recanati, referindu-se clar la argumentele lui pentru respingerea acestei teorii, dar uneori au interpretat-o pentru a-și întări argumentele[223].

Înainte de a încheia această scurtă trecere în revistă a concepțiilor esențialiste despre Sefirot, aș vrea să prezint o versiune specifică de o importanță capitală pentru această categorie, aceea a *Zohar*-ului și a lui Moșe din León. Deși concepția esențialistă presupune o natură mai dinamică a Sefirot-urilor decât cea care le atribuie un rol instrumental, există și concepții esențialiste statice sau mai paradigmatice, ca acelea care identifică Sefirot-urile cu ideile platonice din mintea divină[224]. Teozofia din *Maareket ha-Elohut*, care urmează formulările lui Șem Tov ibn Gaon, neagă clar orice schimbare a Divinului[225] și, în consecință, și a Sefirot-urilor[226]. Această respingere categorică a dinamismului intradivin reprezintă o poziție radicală în cadrul concepției esențialiste. Poziția mai tradițională este atestată în *Zohar* și în scrierile lui Moșe din León. Deși concepția esențialistă este determinantă pentru teozofia lor, aceste texte subliniază totuși dinamismul constant al Sefirot-urilor. În legătură cu aceasta, vor fi suficiente câteva exemple. Aflăm, de pildă, din *Șekel ha-Kodeș* al lui Moșe din León[227]:

Secretul lumii ascunse și al tuturor entităților ei ascunse și tăinuite este [așa cum face aluzie versetul]: „Făpturile alergau înainte și înapoi“[228]... Și dacă vei pune un lighean plin cu apă în fața „ochiului“ soarelui și-l vei agita, vei observa pe zid

omului inferior. Cu toate acestea, nu ar fi vorba decât de o reflectare a decadei superioare, al cărei caracter divin sau cosmic este evident. Așadar, voi examina pe scurt concepția despre Sefirot văzute ca procese psihologice sau calități umane.

Interpretarea psihologică a Sefirot-urilor apare limpede în Cabala extatică[300], iar mai târziu în hasidism. Acest fenomen este probabil legat de interesul foarte mare, comun celor două mișcări, față de formele radicale de *devekut*. Când un sistem mistic determinat se centrează pe experiențe interioare mai mult decât pe activitatea teurgică, entitățile care trebuie activate nu mai sunt acele Sefirot divine, existente în mod obiectiv, ci mai curând Sefirot-urile umane spirituale.

În tratatul său *Sitre Tora*, Abulafia operează o distincție între cele „zece elemente“, constituind „existența corpului său care provine din [entitățile] inferioare“ și „cele zece entități care aparțin sufletului său [provenite] din [entitățile] superioare“, deoarece „lumea a fost creată cu ajutorul a zece *maamarot*, și vezi [cum] trupul și sufletul au fost gravați de către *iod*“[302]. Mai mult, Abulafia mai menționează și secretul „sufletului care conține zece *havvaiot* superioare provenind din cele cerești“[303]. Nu este clar în această lucrare semnificația exactă a celor zece *havvaiot*; aparent, e vorba de concepte suprasefirotice necreate[304]. Mulți ani după scrierea lucrării *Sitre Tora,* Abufalia a afirmat în scrisoarea sa *Ve-zot li-lihuda*[305] că omul este „ultima alcătuire[306] compusă care cuprinde toate Sefirot-urile, al cărui intelect este Intelectul Activ[307]; când îi vei dezlega nodurile[308], vei găsi o singură unire cu acesta [adică Intelectual Activ] și chiar prima emanație, care este gândul.“ Așadar, faptul că omul cuprinde în el zece Sefirot este înțeles ca fiind în legătură cu posibilitatea de a obține unirea mistică, prin eliberarea Sefirot-urilor spirituale, sau puteri, de legăturile lor materiale, permițându-le să urce în domeniul spiritului și să primească de acolo o binecuvântare spirituală[309]. Expresia „prima emanație, care este gândul“ trebuie înțeleasă în mod alegoric și nu teozofic, așa cum aflăm dintr-un alt important fragment din aceeași scrisoare[310]:

Maeștrii Sefirot-urilor le cheamă pe nume și zic că numele primei Sefira este „gând“; la aceasta, ei adaugă un alt

Sefirot-urilor sale[335], care sunt cele zece atribute ale sale[336]... Și este necesar să te concentrezi mental[337] [pentru a ajunge] să le înțelegi, până când cabalistul expert va obține din ele un influx de care el să fie conștient[338]. Aceasta se întâmplă deoarece literele scrise sunt ca niște corpuri, iar literele pronunțate sunt spirituale [prin natură], iar literele [mentale] sunt intelectuale[339], iar [literele] emanate sunt divine[340] (...) Și din pricina concentrării [sale][341], [îndreptată] spre a pregăti puterea miresei de a primi influxul de la puterea mirelui, în virtutea concentrării susținute, a marii sale puteri, a marii sale dorințe, a nesațului său și a puternicei sale exaltări de a ajunge la *devekut* și la sărut[342], literele divine le vor mișca pe cele intelectuale și puterea miresei[343]; iar numele ei și esența ei[344] vor fi, cu siguranță, cunoscute[345] și păstrate pentru veșnicie, deoarece au fost considerate drepte, iar [entitățile] separate au fost reunite[346], iar cele unite au fost despărțite[347] și realitatea s-a transformat[348], și ca o consecință, fiecare ramură se va întoarce la rădăcina ei și se va uni cu aceasta[349] și fiecare [entitate] spirituală [se va întoarce] la esența [ei][350] și se va uni cu ea, „și așa Cortul va fi o singură bucată“[351], „și[352] Tetragrammaton va fi Domnul Împărat[353] peste tot pământul, și, în acea zi, Tetragrammaton va fi unul singur și tot așa și numele său unul singur“ (...), dacă așa vor rândui Sefirot-urile și ordinea celor douăzeci și două de litere, și „apoi să le apropie una de alta încât ele să formeze un singure arbore și să fie în mâna ta ca un singur lucru“[354].

Pentru Abulafia, unirea mistică trebuie obținută cu ajutorul celor zece Sefirot, adică al atributelor intrinseci naturii omului, datorită cărora el este în măsură să primească sau să capteze emanația care coboară din Sefirot-urile superioare. Abulafia nu speculează asupra naturii acestor Sefirot, ci numai asupra mijloacelor sau a tehnicii cu ajutorul căreia cabaliștii, folosind combinații, pronunții și meditația asupra literelor, pot să atragă emanațiile sau literele divine. Fragmentul citat mai sus este un exemplu edificator pentru concepția ermetică după care unirea poate fi obținută atrăgând asupra misticului spiritualitatea din înalt, și nu atât prin înălțarea acestuia către Divin[355]. Înainte de a părăsi reinterpretarea schemei filozofice a lui Abulafia, trebuie să notăm un

deoarece toate [nu] sunt decât un singur lucru, așa cum [a fost] începutul lor, care unește totul „într-un singur cuvânt“[206].

Lumea separației există numai sub această lume unificată a Sefirot-urilor[207]. Fragmentul ne permite să afirmăm că poziția teologică a lui Ițhak se apropie de aceea numită mai târziu teoria Sefirot-urilor ca esență divină. Autorul nu a folosit terminologia din perioada ulterioară care afirma explicit identitatea dintre pleroma sefirotică și Divin. Cum vom vedea mai departe, discipolii cei mai apropiați ai lui Ițhak – nepotul lui, Așer ben David și Ezra din Gerona – au acceptat cu toții teoria expusă în *Bahir* despre Sefirot-uri văzute ca instrumente și recipiente; astfel, ei au introdus această concepție în Cabala din Gerona. Versiunea clasică despre Sefirot ca esență divină a fost probabil elaborată de către școala cabalistică a lui Nahmanide. Un urmaș al esoterismului lui Nahmanide, Șem Tov ibn Gaon, se exprimă în următorii termeni[208]:

> Înainte de toate, maeștrii mei m-au avertizat să mă țin departe de trei lucruri: corporalitate, diviziune și pluralitate, atât în vorbă cât și în gând, deoarece, în ciuda faptului că noi menționăm atributele și numele Sefirot-urilor, o facem pentru a ne referi la ele și nu pentru a le despărți. Dar el e unul, unit cu ele toate, așa cum intelectul cu inteligibilele [sale][209], ca jăraticul aprins unit cu flacăra.

Această discuție a fost dezvoltată ulterior în cel de al doilea capitol din *Maarehet ha-Elohut*, lucrare clasică care expune teoria conform căreia Sefirot-urile sunt identice cu Divinul[210]. Autorul tratatului insistă în repetate rînduri asupra faptului că Sefirot-urile „sunt Divinul“[211]. După cum spune cabalistul anonim, orice diferență ar exista între atributele divine, acestea trebuie înțelese din punctul nostru de vedere sau, cum susține el, „din punctul de vedere al receptorilor“[212], folosind o binecunoscută formulă neoplatonică[213].

Deși această concepție despre Sefirot, ca parte organică a esenței divine, este clară, termenul specific, acceptat mai târziu pentru că a fost considerat ca înglobând esența acestei teorii, *ațmut* („esență“) nu apare în școala lui Nahmanide. Totuși, într-o

scrisoare copiată de Șem Tov ibn Gaon și trimisă, conform manuscrisului care o conține, lui Nahmanide de către studentul unui cabalist obscur, Iosef ben Mazah, citim:

> Așa cum e necunoscută esența lui Dumnezeu, așa nu este cunoscut nici planul său; însă, din Cabală am aflat că numele lui, imaginea lui și el însuși, toate sunt el, deoarece numele lui e un semn mare [care ne îngăduie] să înțelegem măreția strălucirii sale și a frumuseții sale, imaginea sa și esența sa [care sunt] cele zece Sefirot... Cele zece Sefirot *Belima* sunt esența Creatorului și imaginea sa[214].

Cum a remarcat Scholem, terminologia din această scrisoare este analogă cu aceea din cercul *Iiun*[215]. Mi se pare important să subliniez că cele zece Sefirot sunt definite în acest text drept „esența lui Dumnezeu“. Termenul folosit este *ațmo*, care se regăsește și într-o interesantă descriere a Sefirot-urilor, înțelese ca esență divină și care se află în *Comentariu despre cele zece Sefirot,* un tratat în care găsim concepții asemănătoare cu acelea ale cercului *Iiun*[216]:

> ...Sefirot-urile, care sunt, ca să spunem așa, esența lui Dumnezeu, așa cum elementele omului se află înlăuntrul omului. Înțelege aceasta, deoarece Iezechiel la acest lucru se referă când spune „iar sus pe acest tron era ca un chip de om“[217], imaginea întregii măreții... Deoarece toate aceste Sefirot sunt puteri separate, de cea mai mare simplitate, și toate sunt o singură măreție, fără nici o împărțire sau separare, cu excepția acțiunilor care de la ele provin către noi[218]. Toate aceste Sefirot au fost create de Dumnezeu, binecuvântat fie-i numele, pentru slava lui, și de la ele ne vine o singură unire armonioasă și toate sunt numite „Suflet“, iar Dumnezeu, „Sufletul tuturor sufletelor“.

Termenul ebraic redat de mine prin „esență“ este tot *ațmo*, care se apropie cel mai mult de forma clasică *ațmut*[219]. După câte cunoaștem până acum, se pare că folosirea lui apare pentru prima oară în textele lui Menahem Recanati, primul care s-a opus deschis concepției esențialiste despre Sefirot. El critică concepția

nume pentru a explica semnificația lui, pe care-l numesc *Keter Elion*, deoarece coroana este așezată pe capul regilor (...) iar [maestrul Sefirot-urilor] va adăuga un alt nume și-l va numi „aerul primordial“[311] (...), și așa va face pentru fiecare Sefira din Sefirot-urile *Bellima*[312]. Dar maeștrii numelor [divine] au o intenție [cu totul] diferită, cu totul superioară acesteia[313]; calea numelor este atât de profundă[314], încât în adâncimile gândului omenesc nu există o alta mai profundă și mai desăvârșită și numai ea unește gândul omenesc cu cel divin[315] pe măsura capacității umane și potrivit cu natura umană. Și se știe că gândirea umană este cauza înțelepciunii ei, înțelepciunea ei este cauza înțelegerii ei, înțelegerea ei este cauza îndurării ei, îndurarea ei este cauza cinstirii Creatorului său; și teama ei[316] este cauza frumuseții sale, și frumusețea sa este cauza victoriei sale[318], și victoria este motivul splendorii sale, iar splendoarea sa este cauza esenței sale care este numită „mire“[319], iar esența sa este cauza regalității sale, numită „mireasa sa“[320].

Abulafia reinterpretează așadar ierarhia teozofică, fundamental ipostatică*, atribuindu-i o ierarhie de acțiuni umane, în parte psihologice, în parte trupești. Vreau să subliniez faptul că această schemă este prezentată ca o înțelegere superioară a Sefirot-urilor și că Abulafia consideră că scopul ei este unirea mistică și nu practica teurgică sau gnoza teozofică. În textul lui Abulafia, aceasta este reprezentată ca o traducere a gândirii divine – care intră în contact cu gândirea umană – în activitatea fizică și exterioară în care gândirea umană ascunsă „coboară“, pentru a se transforma apoi în înțelepciune și înțelegere, apoi într-o calitate mai degrabă exterioară – îndurarea – continuând apoi, treptat, către aspecte tot mai corporale ale omului. Ultimele două Sefirot, care au evidente valențe sexuale, trebuie înțelese nu la nivel teozofic, referitoare așadar la relații intradivine, ci referindu-se la legătura dintre om și Dumnezeu sau dintre mireasă și mire[321].

În tratatul său, *Maftea ha-Sefirot*, Abulafia interpretează din nou întregul domeniu al Sefirot-urilor ca referindu-se la activitățile umane[322]:

---

* De la a *ipostazia*, a atribui consistență de realitate unui concept abstract (n.t.).

> Influxul răspândit de la cel care enumeră [Sefirot-urile][323] este cuprins în și trece de la *alef* la *iod*,de la prima la cea de a zecea Sefira, adică de la „gând“ la „judecată“ și, [numai] parcurgându-le, gândirea umană va fi dreaptă[324]. Aceasta înseamnă că înțelepciunea va apărea din gândire, iar înțelegerea va apărea din gândirea înțeleaptă; iar din gândirea înțelepciunii și înțelegere, [va apărea] măreția[325], care este atributul lui *Hesed*, iar cei care se gândesc la ele vor deveni mari; și dincolo de toate, [va apărea] *Ghevura*, iar puterea celui care gândește va spori, deoarece el crede că este cel ce numără Sefirot-urile[326]. Iar din ele va apărea adevărul, și imediat apoi frumusețea[327] se va revela cu vigoare[328], și va face în așa fel încât omul care ajunge la ea să fie mândru de ea și de profeție, potrivit adevărului. Cu toate acestea, profeția [cuprinde] trepte de înțelegere, și astfel oricine înțelege adevărul este asemenea lui Iacov, strămoșul nostru, așa cum e scris: „Păstrează credincioșia făgăduită lui Iacov“[329]... Iar natura victoriei apare cu necesitate din adevăr, și oricine cunoaște adevărul poate să supună chiar și orânduirea planetelor și a stelelor[350], și atunci va fi binecuvântat cu numele *El Șaddai*, iar victoria va produce din ea însăși strălucire, ca în versetul: „Dă-i din slava ta[331]“ (...) Iar cea de a noua Sefira (...) este numită cu numele de *kol neșama isedo be-Iah*[332] (...) și este izvorul influxului și al binecuvântării (...) și a zecea Sefira este *Șekina*, al cărei nume este „dreptate“ (....) și din aceste consecințe ascunse în Sefirot – potrivit înțelegerii [unora] despre ele și potrivit forței pe care unii au primit-o de la ele și care depinde de cunoașterea numelor lor adevărate –, puterea unui profet va depăși și va deveni mai mare decât puterea altui profet.

Înțelegerea numelor divine adevărate este sursa experiențelor mai înalte, concepute ca trepte ale profeției. Cu toate acestea, Sefirot-urile însele sunt interpretate ca procese umane.

Potrivit unui alt fragment din Abulafia, interesul pentru Sefirot este văzut ca având drept scop *devekut*, datorită lor. Într-o scrisoare, el afirmă[333]:

> Omul se poate uni cu orice Sefira cu ajutorul esenței[334] influxului care se răspândește din emanațiile lui asupra

lumii... Și sunt zece atribute și ele sunt separate în spațiu, în timp și în suflet [literalmente: „lume, an și suflet“][295].

Doresc să subliniez semnificația formulărilor panteistice care însoțesc conceptul de Sefirot considerate ca puteri imanente. Atât în concepția lui Ibn Latif, cât și în Cabala extatică revine foarte des formula „El este în tot și totul este în el“. În Ibn Latif, ea este pusă în legătură cu voința divină[296], în vreme ce în Abulafia[297], în primele lucrări ale lui Gikatilla ca și în autorul lui *Ner Elohim*[299], ea se referă chiar la Dumnezeu.

Faptul că sunt puține analize privind natura imanentă a Sefirot-urilor trebuie înțeles în contextul unui fenomen mai relevant din teozofia cabalistică. În vreme ce primii cabaliști au construit ierarhii relativ simple, cuprinzând unul sau două niveluri de Sefirot, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea a devenit predominantă o structură sefirotică mai elaborată. Datorită scrierilor lui Isaak ben Iaakov ha-Kohen, cunoaștem un sistem de treizeci de Sefirot. Fratele lui se referă la patruzeci de „emanații“. În lucrările lui Ițhak din Acra se vorbește despre un sistem de patru lumi, fiecare dintre ele cuprinzând zece Sefirot. Așadar, concepția despre imanența Sefirot-urilor e transformată datorită teoriei despre existența unei serii inferioare de zece Sefirot, care alcătuiesc „lumea zămislirii“ (*Olam ha-Asiia*)**,** identică cu lumea noastră sau legată direct de ea.

4. Sefirot în om

Așa cum am văzut, teologii așkenazi au analizat imanența divină în lume cu ajutorul celor zece Sefirot sau *havvaiot*. *Sefer ha-Bahir* și sistemele teozofice ulterioare au pus în evidență relația dintre Sefirot, văzute ca esențe sau instrumente, și Sefirot ca nivel superior al Divinității. Cercetătorii moderni par a fi neglijat o altă concepție veche care postulează existența a zece elemente în om. Cum am remarcat, acest motiv poate fi raportat la o tradiție iudaică, atestată de surse gnostice, potrivit căreia *anthropos*-ul cosmic este și o decadă. În fazele de început ale Cabalei spaniole, Ezra vorbea deja despre cele zece Sefirot în interiorul

splendoarea oglinzilor care strălucesc; ele se duc înainte și înapoi și nimeni nu le poate opri, din cauza iuțelii mișcării lor oscilatorii.

În lucrările lui Moșe din León, lumea ascunsă reprezintă un simbol pentru Sefira *Bina***,** simbol care revine frecvent. Pentru a înțelege natura unui atare univers, putem crea o mișcare continuă de ape care reflectă lumina soarelui, simbolizând dinamismul necontenit al lumii cerești[229]. Potrivit unei lucrări fără titlu, atribuită lui Moșe din León:

> Contemplarea e perfectă numai datorită unui [proces de] înțelegere și de oprire [a ei] (...) așa cum lumina apare din agitarea apei dintr-un lighean, pentru că lumina strălucește într-un loc și imediat pleacă de acolo și se duce să strălucească într-alt loc. Când omul crede că a prins această lumină, ea se îndepărtează iute de acel loc și apare din nou în altul. Iar omul fuge după ea ca s-o prindă, dar nu o prinde (...) Așa se află ea în acest loc care e începutul emanației[230].

Doresc să subliniez că Moșe din León se referă la două niveluri: cel al *Merkava***,** unde entitățile dinamice reprezintă „făptura vie“ a lui Iezechiel, adică puterile îngerești; și acele procese care se petrec în regatul Sefirot-urilor, în special în Sefira *Bina,* și în entitățile sale, la care se face referință nu doar cu expresia „lumea ascunsă“, dar probabil și cu expresia „începutul emanației“. Metafora luminii oscilante reflectate de apa agitată se întâlnește de două ori în versiunea aramaică a *Zohar*-ului, și este confirmată de descrierea lui Moșe din León legată de mișcarea ochilor închiși care generează o lumină și o culoare interioare care, potrivit autorului[232] și *Zohar*-ului[233], reflecă dinamismul sefirotic. O comparație între modul în care Moșe din León și *Zohar*-ul folosesc contemplarea luminilor din apă și folosirea foarte asemănătoare întâlnită în hasidismul așkenaz sau în lucrările lui Iosef Gikatilla ne arată în mod concludent că indicația de a agita apa pentru a obține un proces dinamic de reflectare este specifică surselor menționate mai sus. Teozofia revelată de această tehnică de contemplare este dinamică *par excellence*. Dificultatea de a

lucrarea spiritului, sau putere, în cele șapte Sefirot[255]. El nu conține numai spiritul divin, dar și acționează datorită influenței sale. Să observăm așadar convergența celor două semnificații ale lui *keli*: o Sefira dintre cele șapte Sefirot inferioare primește, ca un recipient, influxul divin, dar în felul acesta devine și un instrument. După Ezra[256] și tot pe baza motivelor din *Bahir*[257], corpul omenesc revelă activitatea sufletului și este astfel instrumentul acestuia[258]. Corpul ca atare este considerat ca o reflectare a celor șapte extremități cerești, probabil Sefirot-urile cele mai elevate, prin care sufletul acționează.

Fluctuația din *Bahir* între teoriile Sefirot-urilor ca recipiente și ca instrumente a fost așadar acceptată și elaborată de Ezra și de Așer ben David. Pentru a face mai clară interpretarea sa despre natura Sefiot-urilor, Așer ben David a folosit și metafora cu Sefirot-urile inferioare înțelese ca un ciorchine care conține suc – adică influxul din înalt[259]. Este interesant de notat că Ezra a folosit aceeași metaforă[260].

Din analiza precedentă aflăm că domeniul instrumentelor se limitează la cele șapte Sefirot inferioare[261]. Această limită trebuie probabil raportată la rolul exercitat de acestea în Crearea lumii[262], la care nu erau, în general, asociate cele trei Sefirot superioare[263]. Această restricție este valabilă numai pentru fazele inițiale ale Cabalei[264]. Ulterior, calitatea de instrumente a celor șapte Sefirot s-a extins până la a include întreaga pleromă sefirotică, fapt pe care îl remarcăm în lucrările lui Menahem Recanati sau la autorul anonim al lucrărilor *Tikkune Zohar* și *Raia Mehemna.*

Ajuns la acest stadiu al cercetării mele privind fazele inițiale ale concepțiilor despre Sefirot, aș vrea să discut pe scurt despre cercurile cabalistice care au adoptat diferite concepte. Concepția esențialistă a predominat în școala cabalistică a lui Nahmanide și, după aceea, în cercul *Iiun*. Concepția care vedea Sefirot-urile ca instrumente a prevalat în Cabala din Gerona, cum apare din scrierile lui Ezra, și în Cabala din Provența, așa cum o atestă scrierile lui Așer ben David. Putem așadar să considerăm apariția acestor concepții teozofice cu privire la Sefirot ca reprezentând două tradiții cabalistice diferite, una continuată de Nahmanide, cealaltă având originea în *Bahir* și continuată de Ezra și de Așer

ben David. Acest cadru al teozofiei Cabalei de la origini demonstrează existența unor tradiții divergente cu privire la un subiect fundamental ca acela al naturii Sefirot-urilor. Putem așadar să tragem concluzia, foarte importantă, că diferențele conceptuale semnificative examinate aici ar fi putut exista printre cabaliștii catalani, considerați în general a forma un grup unitar[265].

Opuse acestor două interpretări cu privire la Sefirot apar interesantele discuții filozofice despre natura atributelor divinității. Această asemănare fusese remarcată de Elia ben Eliezer din Candia, care observă în comentariul său la *Sefer ha-Bahir:* „cei care susțin că Sefirot sunt atributele lui Dumnezeu urmează calea gânditorilor islamici care cred în atribute. Totuși, în vreme ce musulmanii se limitează la trei atribute – înțelepciunea, puterea și voința –, aceștia [cabaliștii] socotesc că numărul lor e mai mare“[266]. După Profiat Duran, „intenția cabaliștilor în această chestiune este identică cu a filozofilor cu privire la atribute“[267]. Tot potrivit lui Duran, cabaliștii vedeau în Sefirot atribute relaționale, dovedind modul cum înțelegem noi activitățile lui Dumnezeu în lume, și nu atribute esențiale, adică diferențierea efectivă din interiorul Divinului, reminiscență a greșitei concepții creștine despre Treime[268]. Aceste observații semnificative ale filozofilor evrei fuseseră, totuși, precedate de critica adusă de Menahem Recanati concepției tradiționaliste despre Sefirot, corespunzând concepției lui Maimonide despre atribute[269].

Relația reciprocă dintre diferitele concepții filozofice cu privire la atribute și concepțiile cabalistice despre Sefirot este numai unul dintre aspectele posibilei influențe a filozofiei asupra Cabalei. Teoria medievală cu privire la „intelectele separate“, amplu răspândită în neoaristotelismul arab și iudaic, își găsește replica în concepția despre Sefirot ca intelecte separate, aflată în scrierile lui Abraham Abulafia[270], Moses din Narbona[271], Iosef Albo[272] și Abraham Șalom[273], ca să cităm numai numele cele mai faimoase.

La fel, concepția neoplatonică despre ideile intradivine a avut repercusiuni asupra a numeroși gânditori evrei, mulți dintre ei italieni sau trăind în Italia[274]. Dovada cea mai veche a acestei afirmații se găsește în Iehuda Romano care spune că, potrivit unor

contempla luminile reflectate pe zid trebuie definită cu precizie. Ceea ce este subliniat în textele lui Moșe din León și în *Zohar* nu este obscuritatea lor esențială, ci incapacitatea omului de a sesiza un proces dinamic, vizibil, dar în continuă schimbare[234]. Această caracteristică specifică teozofiei zoharice contribuie la determinarea rolului important al simbolismului legat de două procese dinamice. Centrul de greutate al simbolismului se deplasează, așa cum vom vedea mai departe, de la reflectarea simbolică a Sefirot-urilor la reflectarea proceselor, de unde și calitatea dinamică a simbolismului zoharic care, în virtutea influenței sale, a determinat o caracteristică unică a simbolismului cabalistic în general[235].

2. Sefirot ca instrumente sau recipiente

Deși conceptul de Sefirot ca instrumente ale activității divine a fost examinat în mai multe rânduri, originile acestei terminologii – instrumente – nu au fost încă cercetate[236]. Voi analiza acest subiect pentru a-i putea defini evoluția.

Conform lui *Sefer ha-bahir,* o tradiție probabil esoterică arată că[237]: „Am primit versetul «șase zile a făcut Domnul»[238], pentru că se spune «Dumnezeu a făcut șase recipiente potrivite»[239]. Ce sunt ele? «Cerurile și pământul»". Expresia ebraică „șase recipiente potrivite" – *Șișha kelim naim* – se referă probabil la „cele șase zile ale Creației" și la „ceruri și pământ". Același verset este din nou discutat în *Bahir*[240], unde se afirmă că „fiecare zi își are [al său] *maamar*[241], peste care ea este stăpână, nu pentru că acesta [maamar] a fost creat în acea zi, ci pentru că îndeplinește lucrarea specifică pentru care el [*maamar*] a fost destinat." Așadar, cele șapte zile reflectă mai degrabă lucrări speciale și nu atât perioade de timp; dacă cele șase recipiente menționate mai sus în legătură cu cele șase zile execută, fiecare, operații speciale, atunci termenul *kelim* indică acele instrumente cu ajutorul cărora se îndeplinesc anumite lucruri.

Această interpretare, care este numai o ipoteză, cel puțin în ceea ce privește textele din *Bahir,* a fost dezvoltată de către cabaliștii ce au urmat. Potrivit lui Ezra din Gerona, apariția Sefi-

rot-urilor, venite la lumină din ascunzișul lor, din „tenebre" sau din „nimic", echivalează cu formarea de „atribute și instrumente care sunt încheiate și pot fi înțelese"[242]. Un contemporan al său, Așer ben David[243], consideră cele „șase extremități" – cele șase Sefirot – drept „instrumente ale spiritului interior[244], care își are ramificațiile sale, atributele sale, prin intermediul cărora el lucrează". Această afirmație este similară cu ceea ce scrie Ezra[245]: „Și cerurile și pământul au fost terminate[246] – au devenit instrumente[247]..., și acestea sunt cele șase extremități... pe care a voit Dumnezeu să le creeze"[248]. Identificarea Sefirot-urilor cu șase[249] extremități arată că amândoi cabaliștii au moștenit o tradiție comună, *Bahir*[250].

În afară de această interpretare – ca instrumente –, *Bahir* se mai referă și la o semnificativă abordare alternativă. Imediat după paragraful 158, cartea prezintă parabola următoare – o prelucrare evidentă a semnificației celor șapte zile ale săptămânii[251]: „A fost odată un rege care avea șapte grădini. În grădina din mijloc se află un izvor care țâșnea[252] din sursa de viață[253]. Trei [grădini] la dreapta lui, trei la stânga lui, și, de îndată ce el îndeplinește o acțiune sau se umple, toate [cele șapte grădini] simt o încântare. Spun într-adevăr: «Se umple pentru nevoile noastre».“ Apare aici valoarea de instrument a celor șapte zile. Ele mai sunt considerate, implicit, și recipiente gata să primească fluxul izvorului.

Această concepție a fost dezvoltată de Așer ben David. Într-o prelucrare amplă a precedentelor concepții din *Bahir,* fără să se refere la sursa sa, el a scris:

> Orice operație trebuie făcută de linia mediană, care este atributul îndurării, lucrează în virtutea forței sale interioare care acționează în ea... și e ca un recipient pentru spirit..., iar profetul este, după imaginea sa, un recipient pentru spiritul divin care se află în el când cuvântul e cu el, chiar împotriva voinței sale... Spiritul vorbește în el, iar profetul este ca recipientul lui; cu atât mai mult cu cât această linie mediană e un recipient pentru spiritul interior care se revarsă în ea[254].

Profetul inspirat de Dumnezeu, recipient și totodată instrument al Divinului, devine așadar o metaforă interesantă pentru

învățați evrei, prin termenul Sefirot s-ar face referire la termenul *idei*[275]. Ițhak Abravanel susține că, după cum spun cabaliștii, „Sefirot-urile nu sunt create, ci emanate și toate se unesc împreună în El, binecuvântat fie-i numele, pentru că ele reprezintă dragostea lui și voința lui de ceea ce a creat el. Într-adevăr, Platon a fost cel care a susținut teoria formelor generale separate"[276]. Aceeași concepție a fost apoi însușită și de David Messer León[277], Iehiel Nissim din Pisa[278], Azaria de' Rossi[279] și, în mod deosebit, de Avraham Iagel [280].

Cele două interpretări filozofice ale Sefirot-urilor reprezintă o formulare mai teoretică decât deosebirea deja existentă făcută de cabaliști între funcția de instrument și funcția de esență a Sefirot-urilor. Acceptând termeni și concepte filozofice, autorii menționați au atenuat considerabil natura dinamică a acestor entități, facilitând astfel acceptarea Cabalei atât de către gânditorii evrei, cât și de către intelectualii creștini.

3. Sefirot ca modalitate a imanenței divine

În *Sefer Iețira*, Sefirot sunt deja legate, între altele, cu lumea. Pentru un hasid așkenaz, Eleazar din Worms, Sefirot, desemnate prin *havvaiot* („esențe"), reprezintă infinita prezență a lui Dumnezeu în lume[281].

> Când te gândești în inima ta la Creatorul lumii, la cum este prezența sa[282] deasupra într-un mod infinit, și la fel în față și înapoi, la răsărit și la apus, la nord și la sud, sus și jos, [el este prezent] într-un mod infinit în orice loc..., dă-ți seama că el a creat totul, și nimic nu există în afara lui, și el se află în orice lucru și conduce orice lucru.

Deși Eleazar nu menționează aici explicit Sefirot-urile, o comparație a descrierii acestor *havvaiot* cu descrierea Sefirot-urilor din *Sefer Iețira* arată în mod concludent că acest autor adoptă o concepție „imanentistă" despre Sefirot[283]. Departe de a fi o concepție „strict" teologică, teoria lui Eleazar despre Sefirot se integrează în percepția sa despre rugăciune. În timpul recitării

lui *Șema Israel*, hasidul trebuie să contemple infinitatea celor zece Sefirot în lume și, în consecință, unitatea lui Dumnezeu[284].

Această concepție despre Sefirot, diferită atât de cea care le considera esențe cât și de cea care le considera instrumente, a rămas la periferia Cabalei teozofice, deși a influențat o serie de texte din Cabala extatică. Potrivit unui cabalist de la începuturi, Barzilai[285], „lumea și toate creaturile au fost create cu ajutorul celor zece *maamarot*. Acestea sunt [imanente] în orice lucru, așa cum e sucul în ciorchinele de strugure[286], și ele sunt cele zece Sefirot, legate una de cealaltă." Potrivit lui Ițhak ibn Latif, Tetragrama se referă la formele verbale *haya, hove ve-ihie* care „reprezintă structura lumii, existența ei, dimensiunile ei și cele zece Sefirot ale ei"[287]. Într-un alt fragment, Ibn Latif susține că „cele zece Sefirot... constituie dimensiunea lumii"[288] și că „cele zece Sefirot conțin cele zece niveluri care alcătuiesc constituția lumii, forma ei și dimensiunile ei"[289]. Iar după cum spunea un comentator anonim, „puterile universale care sunt [imanente] în întreaga realitate sunt cele zece Sefirot"[290].

Acest comentariu, scris sub influența lui Abraham Abulafia, trebuie comparat cu o altă lucrare provenind tot din cercul lui Abulafia, *Sefer ner Elohim*[291], al cărei autor nu este cunoscut și care combină o teorie mai degrabă panteistică cu o concepție imanentistă despre Sefirot: „Dumnezeu se află în întreaga lume, înlăuntrul lumii și în afara lumii într-un mod infinit și conduce întreaga lume și în el este ea menținută"[292]. Această imanență trebuie înțeleasă ca rezultat al identității dintre emanații, adică Sefirot, și sursa lor: „Dumnezeu este [identic cu] ele, iar ele sunt el, dar Dumnezeu a emanat puterile lor asupra lucrurilor create și le-a așezat înlăuntrul lor"[293].

În contrast cu speculațiile teozofice despre preexistența fundamentelor sefirotice, acest cabalist afirmă clar[294]:

> Atributele sale sunt influxuri, emanații și entități spirituale care au apărut o dată cu existența lumii. Aceasta nu înseamnă că au fost calități inerente în el *in potenția,* iar apoi au trecut *in actu* când lumea a apărut *in actu;* ci chiar el le-a emanat o dată cu lumea, deoarece sunt lucruri necesare

acest aspect, de fundamentală importanță pentru înțelegerea întregului sistem al Cabalei teurgice-filozofice: cei care au creat teoria despre mărire nu au fost cabaliștii teurgici. Aceștia au elaborat mai curând o concepție deja cunoscută, specificându-i detaliile cu ajutorul unui sistem filozofic.

Sefer ha-Bahir a absorbit teurgia midrașică, exprimând-o într-un mod mai puțin îndrăzneț decât au făcut-o sursele ei. După o parabolă, „Un rege avea fii și nepoți. Atâta vreme cât fiii acționau potrivit voinței lui, el apărea în prezența lor și se îngrijea de tot, ocupându-se de toți și dându-le belșug din toate, așa încât tații cât și fiii să fie mulțumiți. Dar când fiii nu acționau potrivit voinței lui, el se îngrijea [numai] de nevoile taților“[48]. În altă parte, citim un pasaj care pare complementar la fragmentul de mai sus: „Dacă fiii nu vor fi merituoși și nu vor face lucruri drepte în ochii mei, atunci canalele (...) vor primi apă pe care nu o vor împărți cu fiii lor, deoarece ei nu acționează potrivit voinței mele“[49].

Așadar, *Ghevura – Dynamis* – este aici reprezentată în mod colectiv de către tați, în vreme ce Israel este reprezentat de către fii. Datorită faptelor sale, Israelul poate provoca un influx pe canale, ceea ce va depăși nevoile în apă ale structurii cerești și va furniza și lumii inferioare „apă“. Expresiile care revin periodic – *osim rețono* („îndeplinesc voința sa“) sau *lo osim rețono* („nu îndeplinesc voința sa“) pun clar în evidență concepțiile midrașice exprimate în aceste fragmente. Totuși, cartea *Bahir* pare să reprezinte un gen de teurgie mai moderat. Parabola presupune un aspect personalist al Divinității care „calculează“ meritul fiilor și, de pe această bază, fixează retribuții bine precizate pentru faptele umane. În Midraș, *Dynamis* era prezentată ca o entitate neutră a cărei putere era mărită sau micșorată automat în funcție de faptele îndeplinite potrivit voinței divine. Așadar, sistemul mecanicist din *Bahir*, reprezentat de motivul canalului, nu privește posibilitatea unei interacțiuni între personalitatea umană și cea divină, aceasta din urmă disciplinând interacțiunea cu ajutorul temei mecaniciste. Trebuie să subliniem faptul că repercusiunile majore ale încălcării făcute de om nu se petrec în domeniul divin – care primește automat ce are nevoie –, ci numai la nivelul uman. Deci *Bahir* are un caracter mai puțin teurgic decât Midraș, deoarece nu presu-

fenomen asemănător legat de interpretarea dată de el celor doi îngeri, *Metatron* și *Samael*, în calitatea lor de călăuze sau orientări inerente naturii umane[356].

Înlocuirea experienței teozofice cu experiența umană, a Sefirot-urilor divine cu cele umane a avut implicații importante în evoluția ulterioară a misticii iudaice. Ceea ce este nou și important la Abulafia nu rezidă în afirmația sa cu privire la existența celor zece Sefirot în sufletul omenesc, ci în interpretarea pe care o dă el numelor Sefirot-urilor înțelese în termeni teozofici, ca procese care se produc în interiorul omului[357]. La această deipostaziere a ierarhiei teozofice s-a ajuns datorită accentului pus pe superioritatea interpretării umane privind natura Sefirot-urilor.

Importanța acordată de Abulafia rolului celor zece Sefirot asupra sufletului a influențat numai superficial Cabala spaniolă. Autorul anonim al lui *Sefer ner Elohim*, discipol al lui Abulafia, se face ecoul unor concepții psihologice legate de Sefirot-urile superioare ce pot fi întâlnite în opera maestrului său[358]. Însă mai importante decât scurta referire din *Ner Elohim* sunt unele fragmente din *Comentariul la Sefer Iețira* al lui Iosef ben Șalom Așkenazi, un clasic al literaturii cabalistice foarte citit. Autorul acestui comentariu confruntă sufletul și facultățile sale spirituale cu cele zece Sefirot, fără însă a sublinia rolul central al puterilor spirituale pentru obținerea experiențelor mistice[359]. În contrast cu Abulafia, care nu era interesat de concepția teozofică despre Sefirot, R. Joseph a dezvoltat acest subiect mai mult decât o făcuse vreun cabalist înaintea sa. Compararea Sefirot-urilor și a proceselor de emanație cu sufletul și puterile lui apare din nou în epoca Renașterii, dar și de această dată fără implicațiile extatice sau de unire caracteristice gândirii lui Abulafia[360]. Importanța tot mai mare a Cabalei lui Luria, care dădea importanță teozofiei, a contribuit numai la dispariția interpretării psihologiste a Sefirot-urilor sau a configurațiilor divine *(parțufim)*. Se pare că același fenomen s-a produs și în teozofia lui Sabbatai[361].

Reinterpretarea sistemelor teozofice zoharice și luriene, asociate cu procese psihologice, a fost sarcina misticismului hasidic. O atare reinterpretare face parte dintr-o schimbare mai amplă a atitudinii față de lurianism: unele concepții, ca de pildă concepția

secretele configurațiilor lumilor cerești și sfinte numite *Attik*[376], *Aroh*[377], *Zeir anpin*[378], Iacov[379], Rahela și Lia[380] – toate acestea nu înseamnă ceea ce par la prima vedere, ci toate – Doamne păzește – sunt atributul omului și puterile sale[381], inerente lui, și nimic mai mult. Nu este adevărat că există configurații în lumile cerești, ci numai configurația Rahelei – Doamne păzește – este atributul uman al dragostei, și astfel Iacov o iubea pe Rahel, iar configurația Liei este atributul uman al fricii (...), iar configurația lui Iacov – Doamne păzește – este atributul uman al lui *Tiferet*, și așa mai departe pentru toate celelalte configurații. Iar Sefirot-urile menționate în *Zohar* nu înseamnă ceea ce par la prima vedere, și potrivit explicației transmise nouă de la cei vechi, ci fiecare lucru este – așa cum își închipuiau inimile lor – atributul omului și al puterilor lui (...) Și la fel, pentru orice subiect și secret descris într-o carte renumită[382], ele își schimbă semnificația și se transformă în atribut al omului.

Așadar, întreaga suprastructură zoharică și luriană este înțeleasă nu numai ca fiind cuprinsă în om, ceea ce întâlnim și în textele mai vechi pe care le-am examinat mai sus, ci, pe baza mărturiei lui David, numai în om. Potrivit surselor hasidice cunoscute de mine, Cabala reprezintă o paradigmă a psihicului uman și a activităților omului și nu atât un sistem teozofic[383]. Acest adversar al hasidismului o confruntă cu discernământ cu „erezia“ filozofică din timpul lui Solomon ben Abraham ibn Adret[384]. Într-adevăr, în acea epocă, ca și în epoca lui, interpretările psihologice ale textului biblic se aflau în centrul unei aprinse controverse[385]. Totuși, în timp ce filozofii evrei din secolul al XIII-lea reinterpretau poveștile biblice, contemporanul lor, Abraham Abulafia, reinterpreta atât poveștile biblice cât și Cabala teozofică[386]. Nu doresc să afirm cu aceasta că David se gândea la Abulafia când compara hasidismul cu alegoria filosofică. Opiniile lui Abulafia sunt oricum mai aproape de opiniile hasidimilor, din moment ce el însuși a fost un mistic care a folosit pe larg alegoriile psihologice.

Ni se pare indicat să comparăm această reinterpretare a sistemelor teozofice cu un fenomen asemănător discutat mai sus. Aceste sisteme erau considerate ca având un scop mistic care este în ele absent sau periferic – *devekut*[387]. Încă o dată, o abordare

Imediat [puterea] mâinilor olarului s-a micșorat. El a spus: „Al cui [chip] va trebui să-l fac, acela al primului [rege] sau al celui de al doilea?“ Așa face Sfântul, fie el binecuvântat, el se implică vreme de patruzeci de zile în formarea embrionului[30] și, la sfârșit, [femeia] comite adulterul cu un alt [bărbat]. Imediat, mâinile Creatorului slăbesc și el spune: „Al cui [chip] va trebui să-l fac, al primului [bărbat] sau al celui de al doilea [bărbat]?“ Așa [cum] se spune: „Te-ai lepădat de stânca care te-a născut“, adică ai micșorat puterea Creatorului.

Autoritățile menționate în acest fragment sunt aceleași cu cele citate în *Pesikta de-Rav Kahana*. Totuși, textul nostru dezvoltă tema unei acțiuni concrete care diminuează puterea cerească: adulterul. S-ar părea așadar că fraza atribuită lui Levi ben Parta – „dacă Israel nu acționează potrivit voinței divine“ – trebuie înțeleasă în acest caz ca o referire la adulter, adică la încălcarea uneia dintre cele zece porunci. De o deosebită importanță pentru discuția noastră este absența, din ultimul citat, a expresiei „ca și cum“ sau „ca să spunem așa“ *(kiviakol)*, omisiune care ne îngăduie o interpretare mai literală a textului – un păcat care micșorează puterea lui *Dynamis* divină. Mai mult, modul specific de a descrie cum se petrece acest fapt nu permite nici o interpretare metaforică a fragmentului. Păcatul acționează în opoziție cu activitatea divină, generând în Divinitate ezitare și slăbiciune. Pe de altă parte, se consideră că îndeplinirea voinței divine atribuie putere lui *Dynamis*. În *Lamentația lui Rabba* din Midraș, citim: „Azaria [a spus], în numele lui Șimon ben Lakiș: «Când [poporul lui] Israel[32] este meritoriu, e ca și cum el i-ar da putere lui *Dynamis*, așa cum se spune: «În Dumnezeu putea-vom face putere“[33]. Dar când ei încalcă, ei slăbesc, ca să spunem așa, puterea lui *Dynamis*, așa cum e scris: «și fug sleiți de puteri de dinaintea prigonitorului»“[34].

Încă o dată, încălcarea este înțeleasă ca o slăbire a puterii divine, în vreme ce meritul care decurge, probabil, din îndeplinirea poruncilor îi adaugă putere. Originea exactă a unei atari puteri nu rezultă clar din Midraș. Verbul „a da“ poate fi lesne înțeles și ca însemnând „a pune o entitate în altă entitate“ și nu numai cu

lui Luria despre *kavanot*, au devenit într-adevăr problematice și uneori au fost net respinse[362]. Ca și Abulafia, primii maeștri hasidici au subliniat importanța fenomenelor de unire și a fenomenelor extatice, interpretând și filozofiile precedente ca alegorii ale puterilor și proceselor spirituale ale omului[363]. Motivele principale de divergență dintre hasidism și teozofia dominantă a lui Luria sunt în număr de două: accentul pus pe *devekut* și concepția diferită despre Sefirot și despre *parțufim*, amândouă conceptele atestate în mod analog în mistica lui Abulafia, așa cu am văzut mai sus. Putem așadar să susținem o influență, directă sau indirectă[364], a Cabalei lui Abulafia asupra acestei noi orientări din interiorul misticii iudaice[365].

Amănuntele reinterpretării hasidice apar în două tipuri de surse: în cele ale hasidimilor înșiși și în criticile adversarilor lor. Să începem cu primele. Să începem cu Iaakov Iosef din Polonnoie, care spune în numele lui Israel Baal Șem Tov[366]: „Există zece Sefirot în om, care este numit microcosmos, deoarece gândul este numit *Abba* („tată“)[367] și după *țimțum* („contractare“) a fost numit *Imma* („mamă“) și așa în continuare; până la credința numită «doi lobi de adevăr»[368], și plăcerea[369] în adorarea lui Dumnezeu, numită *Iesod, țadik*, Semn al Pactului și așa mai departe.“ Deși citatul este fragmentar, este cu toate acestea evident că întemeietorul hasidismului a interpretat întreaga schemă sefirotică ca referindu-se la stările mistice la nivelul uman. Ca și *maqamat* din sufism, tot așa și entitățile sefirotice indicau o succesiune de experiențe.

Este bine să confruntăm această reinterpretare a lui Sefira *Iesod*, ca „plăcere“ ce provine din adorarea mistică, cu un pasaj din Abulafia. În comentariul său la *Călăuza celor Mirați, Haie ha-Nefeș*[370], el scrie că „*devekut* al întregului intelect, *in actu*, este secretul[371] plăcerii mirelui și miresei.“ Abulafia reinterpretează legătura sexuală, stabilită în Cabala teozofică în conexiune cu cele două Sefirot – simbolizate și de mire și mireasă – și le raportează la relația om – Dumnezeu[372]. Asemănarea dintre ideile cabalistului medieval și cele ale maestrului hasidic din secolul al XVIII-lea este interesantă dintr-un punct de vedere fenomenologic: amândoi folosesc exact același termen – *taanug* („plăcere“) –

pentru a reinterpreta în registru mistic concepția teozofică despre raportul sexual în pleroma sefirotică.

Cel mai important discipol al lui Beșt, Marele Maghid, i-a continuat ideile:

> Odată, învățătorul a mustrat pe cineva pentru că discutase în public despre Cabală. Acesta i-a răspuns: „De ce vorbești și tu în public despre Cabală?“ El [Marele Maghid] i-a răspuns: „Eu învăț lumea ca să înțeleagă că tot ce este scris în *Sefer eț Haim* există și în lume și în om. Cu toate acestea, nu explic problemele spirituale din *Sefer eț Haim*; dar tu discuți tot ce e scris în carte *ad litteram* și astfel transformi spiritualul în trupesc; dar lumea spirituală sublimă este [într-adevăr] inefabilă.“[373]

Ca și maestrul său, Dov Baer nu nega existența complexei teozofii luriene, dar era interesat, în primul rând, de imanența sa în această lume și în om.

Maeștrii hasidici aveau îndoieli în privința legăturii dintre entitățile cerești și fenomenele inerente experiențelor umane sau lumii. Deși scrierile lor reflectă gândirea lor esoterică, nici unul dintre ei nu ar nega existența obiectivă a unei structuri teozofice transcendente. Cu toate acestea, cel puțin două surse atribuie hasidismului poziții mult mai radicale care resping fără echivoc existența unei teozofii independente. Deoarece aceste texte au fost redactate de autori anti-hasidici, este necesar să le examinăm cu toată prudența cuvenită, deși faptul că ei se susțin reciproc pare să indice că, în general, ne putem bizui pe mărturia lor. Prima și cea mai importantă analiză apare în *Șever poșim* a lui David din Makov[374]:

> Ei [hasidim] afirmă că, din moment ce toate lumile și tot ce [se află] în ele, Sefirot sau *Parțufim*, sunt cuprinse în om[375], atunci toate secretele interioare transmise oral până la noi de către sfinții noștri strămoși mergând până la Moise pe Sinai și la cărțile lor sfinte care ne-au rămas, cum e cartea *Zohar*, și *Tikkunim* și *Bahir* și altele ca acestea, ultimele [dintre care] dar nu mai puțin însemnate, sunt importantele scrieri ale lui Ițhak Luria – deoarece el ne-a explicat toate

semnificația de „a da ceva care aparține donatorului“. Cu alte cuvinte, putem afirma că i se atribuie lui *Dynamis* o putere care există deja independent de fapta celui drept, sau, alternativ, că această putere este produsă de faptele omului și este introdusă în Divinitate. Vechii înțelepți evrei nu au discutat modalitățile de mărire a puterii divine. Un alt exemplu de dependență a Divinului de acțiunile umane – legat în acest caz de studierea Torei – este atestat în *Meghilla*, unde se scrie că neglijarea studierii Torei provoacă slăbiciune și „puținătate“ lui Dumnezeu[35].

Înainte de a părăsi aceste surse ebraice clasice, doresc să subliniez asemănările dintre fragmentele precedente și concepțiile din *Tratatul Hermetic XIII*. În acesta, Dumnezeu este definit ca „energia puterilor“ sau „puterea acestor energii ale mele“ Pe lângă aceasta, textele gnostice conțin expresii de tipul: „Puterile care se află în mine legate de aceste lucruri îți înalță un imn ție, univers, îți îndeplinesc voința“ și „Pentru că tu vrei, toate lucrurile se îndeplinesc.“ Chiar dacă în tratatele hermetice nu apar afirmații clare despre contribuția energiei umane la energia divină, legătura dintre Divinitate, voință și energie, pe de o parte, și om, putere și îndeplinirea voinței divine, pe de alta, prezintă analogii cu concepțiile teurgice ebraice menționate mai sus. Mai mult încă, scopul ascensiunii lui *nous* uman este acela de a deveni una dintre *dynameis* cerești și de a intra, în cele din urmă, în Dumnezeu. Implicit, este vorba de un adaos uman la *Dynamis* divină[36].

Să analizăm acum repercusiunile teoriei midrașice asupra operei lui Eleazar din Worms. În al său *Comentariu despre rugăciune,* el scrie[37]: „Când [poporul lui] Israel binecuvântează numele slavei sale, slava lui se mărește, așa cum e scris: «...și cuvioșii tăi să te binecuvânteze. Slavă împărăției tale vor spune și de puterea ta vor grăi»[38].“ În cazul acesta, mai mult decât *Dynamis,* slava este entitatea sporită de faptele umane. Cum se știe, în teologia hasidismului așkenaz, slava este în general separată de Creator. Așadar, actul de binecuvântare aduce în mod substanțial un spor slavei și nu Divinității. Totuși, schimbarea lui *Dynamis* și a slavei face parte nu numai din teologia lui Eleazar, ci și din vechile concepții despre *Dynamis* ca slavă divină[39]. Potrivit unui alt text, asemănător cu textul lui Eleazar[40]:

> Când [poporul lui] Israel îl binecuvântează pe Dumnezeu, atunci slava devine mai mare și urcă tot mai sus[41]..., așa [cum e scris]: „Prea înălțați pe Domnul Dumnezeul nostru[42].“ Cine poate să-l facă [pe Domnul] să se înalțe? Slava, care urcă datorită binecuvântării și cinstirii. De aceea se spune „credincioșii tăi te binecuvântează“ și „vorbesc despre slava împărăției tale și de puterea ta“... Când ei îl binecuvântează, el se face mai mare și mai întins (...) datorită binecuvântărilor și cinstirii pe care i le aduce [poporul lui] Israel, ca un om a cărui inimă crește când este lăudat.

Aceste citate arată că vechea concepție teurgică exista încă și se integrase în teologia specifică, caracteristică cercurilor hasidice așeknaze. În același timp, Abraham ben Azriel, un alt autor așkenaz, menținea formularea midrașică a măririi lui *Dynamis*, citând versiuni din Midrașim care nu ne-au parvenit[43].

Pe baza discuției de mai sus, putem considera ampla folosire de către cabaliști a teurgiei de mărire ca fiind o continuare a unor tradiții rabinice autentice, bine cunoscute în cercurile hasidice așkenaze, aflate în strîns contact cu primii cabaliști. Concepția despre ritual ca o îndeplinire a detaliilor voinței divine și având ca scop o acțiune teurgică poate fi așadar considerată ca o parte organică a gândirii ebraice. Cu toate acestea, specialiștii în Cabală au ignorat importanța teurgiei de mărire[44] sau i-au neglijat rolul ei de concept ebraic de bază[45]. *Mutatis mutandis*, ei au susținut implicit natura inovatoare a gândirii cabalistice, concepție exprimată elocvent de către Iehuda Arie din Modena în critica sa adusă Cabalei. El citează fragmente din Midraș în care se critică dependența Divinității de acțiunea umană, dependența accentuată cu deosebire de către sursele cabalistice[46]. Louis Ginzberg, deși recunoaște originea midrașică a teurgiei cabalistice, a prezentat Cabala cu moderație[47]. După părerea lui, faptele pioase influențează „cursul naturii“ și „întăresc respectiv puterile benefice sau malefice ale vieții“ (*sic*): viață sau natură, fără referire la procesele intradivine. Chiar cabaliștii nu percepeau această dependență ca o problemă, deoarece ea constituia punctul focal al unei dezvoltate teorii teurgice care considera îndeplinirea poruncilor ca un lucru necesar pentru bunăstarea divinității. Doresc să subliniez

Potrivit lui Pesikta de-Rav Kahana[16]:

> „Dar dreptul își ține calea sa și cel curat cu mâinile sporește în putere!“[17] Aceste [cuvinte se referă la] Moise, despre care se scrie: „îndeplinește judecățile Domnului“[18]. „Cel care... sporește în putere“ este Moise, care sporește puterea lui *Dynamis,* așa cum e scris: „Deci, înalță-se acum puterea ta, Doamne“ [19](...)[20] Azaria [a spus] în numele lui Iehuda bar Simon: Atâta vreme cât drepții vor acționa după voința cerului, ei vor adăugă putere la *Dynamis,* așa cum e scris: „Înalță-se acum, puterea ta, Doamne.“ Și dacă el nu acționează [în acest fel], e ca și cum ar fi „slăbit [puterea] stâncii care i-a născut“[21]. Iehuda bar Simon [a spus] în numele lui Levi ben Parta*:* atâta vreme cât Israel acționează potrivit voinței cerului, ei adaugă putere la *Dynamis,* așa cum e scris[22]: „În Dumnezeu vom face[23] putere“, și, dacă nu este, ca să spunem așa[24]: „și fug sleiți de puteri de dinaintea prigonitorului“[25].

Voi analiza în detaliu acest fragment. În el, apare o explicită ierarhie de subiecte: Moise, cel drept, și Israel în general – fapt care duce la diferite modalități de interpretare, începând cu o concepție care limitează influența umană asupra lumii cerești la o elită și sfârșind cu afirmația că întregul popor al lui Israel poate să participe la această teurgie. Autoritățile rabinice care au propus această teorie au adus diferite *loci probantes* pentru susținerea ei, fapt care dovedește existența unei concepții bazate pe diferite versete biblice. În privința conținutului, acest fragment susține directa dependență a puterii lui *Dynamis* divină de activitatea umană. Calea de urmat pentru mărirea lui Dynamis constă în îndeplinirea voinței divine, ceea ce înseamnă, probabil, punerea în practică a poruncilor[26]. Această afirmație e confirmată de un pasaj din *Leviticus Rabba*[27]:

> Iehuda ben Simon [a spus] în numele lui Levi ben Parta: Este scris: „Ai lepădat stânca care te-a născut[28], adică ai micșorat puterea Creatorului. Acest fapt poate fi comparat cu întâmplarea unui olar[29] care făcea chipul unui rege. Când l-a încheiat, cineva a venit și i-a spus: „Regele nu mai arată așa.“

fundamentală, adoptată și de Cabala abulafiană, a folosit primilor maeștri hasidici pentru a-și întemeia sistemul lor religios deosebit.

Să examinăm acum mărturia lui Pinhas Elia Horovitz, autorul lui *Sefer ha-Berit*[388]:

> Există [oameni] care nu sunt interesați de secrete și spun că tot ceea ce e scris în povestirea Creației și în povestirea din *Merkava*, în *Zohar* și în scrierile lui Ițhak Luria și în scrierile celor vechi sunt parabole și metafore pentru puterile ce se găsesc în om; configurațiile Liei și ale lui Rahel sunt puterea fricii și puterea iubirii care se află în om, iar configurația lui *Zeir anpin* este puterea atributelor [!] lăudăroșeniei ce [se află] în om[389], și așa pentru fiecare dintre ele. [De aceea], examinează-le[390] [puterile] și studiază-le, pentru că ele reprezintă povestirea Creației și povestirea carului, și tot ceea ce se află în cuvintele celor bătrâni în legătură cu secretele carului și cu întruchiparea configurațiilor și cu secretele literelor; orice lucru este un veșmânt exterior, o parabolă și o metaforă ale acestor subiecte. Așadar, nu mai avem a face cu parabolele și cu metaforele, ci cu semnificația lor și cu sensul lor ascuns: aceasta este Tora omului și, din acest motiv, fiecare om o va examina potrivit intelectului lui.

Deși Pinhas nu-i menționează clar pe hasidim, este limpede că în acest pasaj el le atacă pozițiile. O comparație cu fragmentul citat mai sus, aparținând lui David din Makov, nu revelă nici o asemănare textuală. Consider așadar că autorul lui *Sefer ha-Berit* dispunea de surse independente pentru a-și expune ideile cu privire la Cabala văzută în registru psihologic. El consideră că alegorie este și reinterpretarea textelor clasice din mistica ebraică și o consideră, cu destulă corectitudine, o interpretare liberă și rațională a acestor texte. Ca și David, el nu-și dă suficient seama de tendința către misticism existentă în hermeneutica hasidică[391]. Deși Pinhas era și un cercetător al operelor lui Abulafia și un admirator al lucrării lui Vital, *Șaare kedușa*[392], amândouă textele având afinități cu hasidismul, el nu și-a dat niciodată seama de asemănările dintre aceste două fenomene corelate.

chiar dacă aceasta nu și-a recăpătat niciodată importanța de la început. Secvența orizontală a evenimentelor care constituiseră istoria era subordonată de către cabaliști axei verticale a puterilor divine. Pentru ei, istoria era un aspect al revelației tainicelor procese divine de pe axa orizontală. Creația corespundea primei emanații la nivelul sefirotic. Salvarea constituia actualizarea influenței ultimei Sefira. Vechea expresie *ikveta de-Meșiha* („urmele lui Mesia“) a fost interpretată ca având semnificația „călcâiele lui Mesia“, simbol al punctului cel mai de jos al lui *anthropos* divin[399]. Istoria, ca și Biblia, consta din diferite manifestări ale modelului de bază ascuns, modelul teozofic, exprimat la diferite niveluri care puteau fi percepute dacă se străpungea vălul istoriei sau semnificația literală a textului. Puține erau aplicațiile practice ale acestei concepții simbolice despre istorie folosite pentru o interpretare amănunțită a evenimentelor istorice specifice.

Cabala a preferat să înțeleagă procesele cosmice și procesele istorice[400]. Axa teozofică era înțeleasă ca o paradigmă a ciclurilor cosmice de șapte mii de ani (*șemita)* sau de patruzeci și nouă de mii de ani *(iovel)*[401]. Se considera că fiecare dintre cele șapte Sefirot inferioare ar fi avut misiunea să conducă o *șemita,* influențând prin caracteristicile ei atât natura Creației cât și tipul de procese care s-ar fi petrecut într-o anume perioadă[402]. Observând omenirea contemporană lor, majoritatea cabaliștilor s-a convins că acea Sefira care guvernează ciclul istoric era *Ghevura* – „judecata severă“ –, considerație pesimistă care lasă puțin loc unei schimbări dramatice a naturii condiției umane[403].

Capitolul 7

VECHEA TEURGIE EBRAICĂ

I. Mit și rabinism

Potrivit unei afirmații pe care Gershom Scholem o face în eseul său despre ritualul cabalistic, „cabaliștii luptă de la început *pentru a ancora ritualul iudaismului rabinic în mit cu ajutorul unei practici mistice*“[1]. Această afirmație, cu importante consecințe, se bazează implicit pe două ipoteze: (1) „ritualul iudaismului rabinic“ nu avea elemente mitice și mistice, elemente care au fost introduse de către cabaliști; (2) Cabala a apărut din curente iudaice nerabinice, cu un probabil caracter mitico-mistic, curente care resimțeau nevoia de a ajunge la un acord cu iudaismul rabinic. Cabala, și modul în care resimțea ea ritualul, reprezintă, după Scholem, o infiltrare de elemente străine în cultura rabinică, care reușise până atunci să se elibereze de elementele mitice sau mistice[2]. Ipoteza că ritualul, ca și *halaha*, nu erau la început mitice îi permite lui Scholem să presupună existența unei tensiuni între misticul evreu cu tendințe mitice și „lumea cu care lupta el din toate puterile pentru a trăi în pace“[3]. Cum cabaliștii au „moștenit“ de la gnostici *mitologumena,* Cabala reprezintă „o revanșă a mitului asupra celui care l-a cucerit“[4].

Scholem subliniază pe bună dreptate importanța acordată de către Cabală elementelor mitice, însă ipoteza lui că mitul ar fi fost cucerit de iudaismul rabinic și că fenomenul ar fi dus la un raport

V. Teozofie și panteism

Teozofia cabalistică permitea misticilor evrei să vadă mental toate lucrurile în Dumnezeu. Considerate pe de o parte arhetipuri ale lucrurilor create, Sefirot-urile au fost văzute, în primul rând, în diamica lor ca origine a unor procese semnificative petrecute în lumea pământească. Pe această bază, rolul misticii teozofice era acela de a înțelege entitățile cerești și relațiile dintre ele datorită îndeplinirii ritualului în mod intenționat, permițând misticului să transcendă mundanul și să experimenteze Divinul. Legătura dintre cele două niveluri poate fi descrisă ca o serie care începe cu meditația despre Divin la nivel material și se termină cu explicația de tip emanatist, după care lumea materială este înțeleasă ca o extensie inferioară a unei forțe supramundane. În majoritatea sistemelor teozofice, tranziția de la un plan la celălalt poate fi exprimată ca un proces de ascensiune. Cabalistul este în căutarea Divinului și, decodificând cifra simbolică, recunoaște arhetipurile sau procesele în curs de desfășurare, ajungând în cele din urmă să le experimenteze[393]. Modelul dominant este considerat ca existând nu doar dincolo de lumea materială, dar și deasupra ei. Cu alte cuvinte, teozofia cabalistică pune în evidență transcenderea principalelor tematici conceptuale care o interesau și principala modalitate de a depăși prăpastia dintre om și divin prin ritualul cabalistic[394].

Poziția imanentistă este de puține ori întâlnită în Cabala teozofică. Vederi panteistice sunt, într-adevăr, prezente în lucrările lui Moșe din León, Iosef din Hamadan, Iosef ben Șalom Așkenazi și, după ei, Moșe Cordovero[395]. Totuși, și acești cabaliști recunoșteau fără echivoc existența unui nivel divin transcendent. Pentru aceștia, ca și pentru autori asemenea lor, ideile panteistice sau panenteistice constituiau consecințele ultime ale sistemelor emanatiste.

Interpretări substanțialiste radicale ar fi putut determina – cum de altfel s-a întâmplat efectiv – o varietate de concepții panteistice. Trebuie, totuși, să remarcăm că aceste idei panteistice au avut numai o influență secundară asupra concepției lor privind ritualul ebraic. Putem rezuma poziția Cabalei teozofice ca o *visio rerum omnium in Deo*. Pe de altă parte, Cabala extatică era

interesată de o *visio Dei in omnibus rebus*[396], concepție împărtășită apoi și de mistica hasidică[397]. Tendințele panteistice ale acestor școli mistice ebraice au reprezentat unul dintre aspectele rolului central atribuit de ele unei finalități comune: *devekut*.

VI. Teozofie și istorie

Apariția unei ierarhii teozofice și, mai mult, plasarea ei în centrul interesului religios constituie una dintre formele majore de restructurare a gândirii ebraice în cadrul cercurilor cabalistice. Cele două axe majore care au influențat sursele ebraice clasice, axa istorică și cea halahică, au fost astfel modelate încât să se conformeze axei teozofice. Axa istorică, dominantă în teologia biblică, se extinde de la *Urzeit* la *Endzeit*. Realizarea planului divin se petrece pe scena istoriei, iar poporul ebraic este principalul protagonist. În textele ulterioare, ca de pildă apocalipsele ebraice compuse după perioada gaonică, presiunile istoriei au fost resimțite în mod dramatic, reflectate în descrierea înspăimântătoare a unui eschaton catastrofic. Acest element catastrofic era atenuat și chiar cu totul anulat în sursele filozofice care tindeau să sublinieze aspectul politic și speculativ al erei mesianice și nu atât războaiele care o precedaseră.

Se pare deci că filozofii erau mai interesați de procesele de salvare individuală decât de cele ce se petreceau pe scena cosmică. Potrivit gânditorilor neoplatonizanți ca Solomon ibn Gavirol sau Abraham bar Hiia, individul își obținea salvarea datorită fugii din trup și unirii sale cu spiritualul. Filozofii aristotelici erau, în schimb, mai înclinați să considere salvarea drept o perfecționare a procesului noetic*, reprezentat de concepția medievală despre intelectul uman și cel cosmic[398].

Interesul istoric și-a pierdut rolul său prim în acele teologii filozofice ebraice influențate de teologii mutaziliți, de neoplatonism sau de aristotelism. Cabaliștii au avut întotdeauna o percepție relativ mai dezvoltată decât vechiul interes pentru istorie,

* Din gr. *nous*, inteligență, spirit, gând (n. t.).

conflictual între Cabală și rabinism rămâne de demonstrat. Din punctul meu de vedere, Scholem a operat o distincție simplistă între un gnoticism mitic înfrânt și un rabinism nemitic triumfător. Dacă vechiul iudaism nu a construit teozofii metafizice elaborate, așa cum au făcut gnosticii, evreii au păstrat însă aceste elemente în concepția lor despre porunci. Așa cum am văzut în capitolul precedent, urme din vechile teozofii ebraice, care au anticipat probabil gnosticismul, apar cu toată evidența chiar și în „inocentele“ afirmații ale rabinilor legate de cele zece *maamarot*[5].

Doresc să dezvolt aici tema existenței unor corelații între aceste vestigii ale gândirii teozofice sau mitice și concepțiile privind natura poruncilor. Dacă modul meu de a vedea lucrurile este corect, atunci nu există nici o tensiune deosebită între Cabală și *halaha* care să necesite să fie pusă în evidență. Mai degrabă, se poate propune un tablou alternativ care ne va ajuta să înțelegem ce anume i-a făcut pe cabaliști să resimtă nevoia de a înțelege semnificația ultimă a activității ebraice centrale – poruncile – și să elaboreze și să reconstruiască teozofiile sau miturile implicite care motivaseră odată poruncile și le atribuiseră o semnificație organică[6]. Cu alte cuvinte, nu este necesar să separăm net *halaha* de mit[7] și nici să presupunem existența unor tensiuni fundamentale între ele[8]. Mitul cabalistic este rezultatul unui efort constant de a explica rațiunea fundamentală a poruncilor potrivit materialului existent din tradiția ebraică scrisă – *Talmud* și *Midraș* –, împreună cu vechi tradiții speculative negnostice transmise pe cale orală sau păstrate în lucrări care nu au ajuns până la noi. De aceea, principalii factori ai acestei construcții sau reconstrucții de suprastructuri speculative sunt, pe de o parte, interdependența dintre teozofie și mit, iar, pe de alta, teoria poruncilor[9]. Teozofia cabalistică și mitul sunt în general scheme vizând explicarea valorilor esoterice ale poruncilor. În paginile următoare, voi încerca să dezvolt această afirmație.

Pentru teoria mea are o importanță fundamentală însemnătatea atribuită naturii teurgice a poruncilor, în opoziție cu alte tendințe rabinice semnificative care se arătau indiferente – uneori chiar împotrivă – față de o atare evaluare a îndeplinirii poruncilor – *mițvot*. Termenii *teurgie* și *teurgic* vor fi utilizați în această

secțiune pentru a indica practici ce aveau scopul de a influența Divinitatea, în special în starea ei internă, adică în dinamica ei, uneori însă și în relația ei cu omul. Spre deosebire de magician, teurgul evreu din vechime și din perioada medievală își axa activitatea pe valorile religioase acceptate[10]. În consecință, definiția mea face deosebire între teurgie și magie într-o măsură mult mai mare decât o fac definițiile obișnuite[11]. Existența unor tendințe teurgice în textele ebraice clasice ne obligă să modificăm considerabil evaluarea generală a rabinismului făcută de Scholem și, în mod special, apariția Cabalei.

II. Teurgia de mărire

Teologia lui *Șiur koma* se bazează pe descrierea din Biblie conform căreia Dumnezeu e „mare“ – *gadol*[12] –, un atribut care apare frecvent împreună cu „puternic“ – *ghibbor* sau *rav-koah*[13]. Literatura talmudico-midrașică a adoptat acest epitet ca atribut esențial și l-a transformat în numele lui Dumnezeu: *Ghevura*, adică *Dynamis*[14]. În vreme ce literatura *hehalot*-urilor i-a subliniat mărimea, aducând date statistice precise despre dimensiunile membrelor divine, textele talmudico-midrașice au elaborat concepția despre Dumnezeu ca putere. Primul tip de scrieri concepe o Divinitate enormă, statică. Cunoașterea și repetarea dimensiunilor sale exacte constituie o gnoză salvifică – de unde reiese și trăsătura statică implicită a acestei teologii: dacă dimensiunile se schimbă, importanța doctrinei este diminuată. Al doilea tip de scrieri este centrat, în principal, pe o concepție dinamică, ea subliniind schimbările ce se petrec în *Dynamis* divină. Așadar, în vreme ce gnoza lui *Șiur koma* se impune misticului ca o revelație venită de sus, tradiția talmudico-midrașică este interesată în primul rând de o atitudine activă a omului, considerat a fi cheia imensei energii divine. În paginile care urmează, voi discuta interrelația dintre practicile umane și *Dynamis* divină, considerată un concept-cheie al literaturii rabinice, și consecința ei asupra teurgiei cabalistice[15].

umană. Perfecțiuena intelectului uman reprezintă o continuă îmbunătățire a înțelegerii lui Dumnezeu de către om, care culminează în unirea mistică. Nivelul moral al interpretării, evident în prima versiune, este aici înlăturat, și singura abordare prezentată de către cabalist este aceea intelectuală. Midraș reprezintă unirea „puterii divine și supreme“ cu „puterea omenească“. Acesta este „cercul profeției“.

Interpretarea textului anonim este coroborată de o altă scriere anonimă, și ea provenind din tradiția Cabalei extatice. Potrivit acesteia, există două atribute, unul pozitiv și altul negativ: „Amândouă se află în omul inferior, așa cum se află și în omul perfect, deoarece se știe că omul perfect nu acționează decât pe potriva faptelor omului inferior, când pentru a-l pedepsi, când pentru a-l răsplăti. Trebuie așadar să înțelegem că dacă omul inferior îndeplinește fapte nobile, omul perfect trebuie să se comporte în consecință“[5]. „Omul perfect“ este Intelectul Activ a cărui influență poate fi pozitivă sau negativă, în funcție de faptele omului inferior. Influxul său intelectual nu variază, el este însă primit diferit de către indivizi.

Primul citat ne oferă o dovadă importantă legată de textul din *Midraș Hașekem*. Versetul din Psalmi a fost citat ca făcând parte din acest Midraș de către un cabalist care nu nutrea un interes deosebit pentru implicațiile lui teologice, și care a preferat să sublinieze aspectul „prezenței reciproce“ și nu pe acela al „reflectării“. O versiune și mai amplă din Midraș, în care numele *Hașekem* nu este menționat, s-a păstrat în tratatul *Tolaat Iaakov* al lui Meir ibn Gabbai. Voi discuta mai întâi versiunea din Midraș citată de Ibn Gabbai, după care voi trece la comentarea acestei interpretări[6]:

> Aflăm din Midraș că Cel Sfânt, fie el binecuvântat, i-a spus lui Moise: „Așa să spui fiilor lui Israel că numele meu este *Ehie așer Ehie*.“ Ce înseamnă *Ehie așer Ehie*? Așa cum tu ești cu mine, așa sunt eu cu tine. La fel a spus David: „Domnul este lângă tine ca umbra, totdeauna de-a dreapta ta.“ Ce înseamnă: „Domnul e ca umbra ta?“ Ca umbra: așa cum umbra ta îți răspunde cu un surâs ție care îi surâzi[7], și plânge când tu plângi dinaintea ei[9], iar dacă îi arăți o expresie mâ-

pune o diminuare care să-l intereseze în primul rând pe Dumnezeu. Această teurgie „ușoară“ este însă depășită de un gen mai tare, mult mai fidel originilor sale midrașice.

În celebrul său *Comentariu la Tora*, Bahia ben Așer scrie, sub influența Midraș-ului și a hasidismului așkenaz[50]: „Deoarece Tetragrama se revelă prin slavă, aceasta din urmă este mărită de către spiritul divin[51] (...) Din această pricină, Israel are posibilitatea de a slăbi sau de a întări puterea – *Dynamis* – cerească în funcție de faptele poporului său, așa cum e scris: «Iar stânca din care te-a născut, ai lepădat-o»[52] și mai este scris: «Cu Dumnezeu câștiga-vom putere»[53].“ Acest gen de teozofie ne amintește clar pe aceea a lui Eleazar din Worms: slava este recipientul și beneficiarul cultului, în vreme ce entitatea cea mai elevată, Dumnezeu, rămâne ascuns. Pentru maestrul așkenaz, ea este Divinul, pentru cabalist – Tetragrama simbolizată de Sefira *Tiferet*. În ambele tipuri de teologie, locul schimbării – mărire sau micșorare – este slava divină. Deși Bahia ben Așer folosește pe larg *Sefer ha-Bahir*, din aceste pasaje reiese limpede formularea midrașică.

Este cazul să analizăm folosirea în Cabală a termenului *Dynamis* sau *Ghevura*. În Midraș, termenul îl indică pe Dumnezeu sau manifestarea lui prin slavă, însă în Cabală, această din urmă identitate dispare. Slava este simbolizată de ultima Sefira, *Malkut*, iar *Ghevura* corespunde acelei Sefira omonime – „judecata severă“. Așadar, cabalistul interpretează formula liturgică „Fie binecuvântată slava Tetragramei pentru locul său“, ca și cum ea s-ar referi la primirea influxului din partea slavei, pe care Dumnezeu o revarsă în acel loc, adică din *Ghevura*, una din Sefirot-urile superioare. Potrivit lui Bahia, Sefira *Ghevura* își primește influxul de la *En sof*[54]. Putem așadar să descriem un sistem teozofic elaborat care reprezintă coborârea influxului de la *En sof*, cu ajutorul lui *Ghevura*, până la *Malkut*, slava, care este una dintre manifestările lui *Tiferet*, toate acestea datorită practicii liturgice. Cabala poate așadar să fie considerată o încercare de a explica teurgia midrașică prin folosirea sistemului teozofic al Sefirot-urilor. Bahia prezintă o explicație a semnificației ritualului mai închegată decât a făcut-o hasidul așkenaz[55].

eficientă pentru îndeplinirea acestei dorințe: binecuvântarea are puterea de a face ca îndurarea să se reverse, așa cum respectarea poruncilor are puterea de a mări puterea divină. Deoarece întâlnirea lui Ismael ben Elișa cu Divinul este explicit asociată cu faptul de a oferi tămâie în Ziua Răscumpărării, putem afirma că activarea îndurării era cuprinsă în partea cea mai sacră a ritualului ebraic și cădea numai în competența marelui preot.

Asemănătoare cu această interpretare a cultului în *Sancta Sanctorum* este prezentarea făcută în Talmud a unirii dintre cei doi heruvimi și separarea lor, înțelese în funcție de [poporul lui] Israel care acționează potrivit voinței divine sau o nesocotește[71]. Cum am observat mai sus, paralelismul dintre cei doi heruvimi, cele două nume divine și cele două atribute există încă din vechime și este posibil deci ca o atare corespondență să fi servit și scopuri teurgice. Cu alte cuvinte, poporul lui Israel era în măsură să influențeze, prin comportamentul său, atributele divine, ale căror manifestări corporale puteau să fie reprezentate de cei doi heruvimi. Comună celor două fragmente este și ipoteza că natura activității divine este condiționată de faptele umane. Recompensa și pedeapsa divină depind de activitățile omului. Mai mult, textele talmudice afirmă fără dubiu că omul aduce prin cult o contribuție hotărâtoare la puterea divină. Să notăm că, potrivit textului din *Berakot*, binecuvântarea este cerută explicit de către însuși Dumnezeu. Cum vom avea ocazia să remarcăm, influența teurgică a binecuvântării apare și în unele texte așkenaze. Putem așadar să tragem concluzia că activitatea teurgică căpătase deja o tentă teozofică în sursele rabinice. Canalizarea puterii spre unul dintre atributele lui Dumnezeu cu scopul de a structura activitatea divină are explicite conotații teozofice. Să mai notăm că, la sfârșitul fragmentului din *Berakot*, sunt menționate câteva *middot* – atribute – în legătură cu atributul de îndurare, ceea ce indică implicit existența unei pluralități de atribute, evident în afara celor două atribute cunoscute[72].

Corespondența dintre faptele umane și activitatea atributelor divine este evidentă în *Sefer ha-Bahir*[73]. După ce discută despre natura dublă a lui „nord“ – benefică și malefică -, autorul conchide că această caracteristică paradoxală depinde de înfăptuirea

mai departe, unele texte cabalistice considerau poruncile ca stând la baza formării pleromei divine[132]. Cabala considera că faptele Creației sunt o parte din Divinitate și că ele transformau semnificația cosmică a poruncilor într-o semnificație teurgică. Poziția cabalistică a fost explicată într-un mod foarte clar de către Menahem Recanati: „Este datoria omului să contemple poruncile Torei, [să vadă] câte lumi susține el îndeplinindu-le și câte lumi distruge el neîndeplinindu-le“[133]. Oricât ar părea de îndrăzneață această afirmație, ea reprezintă ceea ce aș defini eu o „teurgie ușoară“, dacă o comparăm cu alte concepții teurgice care vor forma obiectul capitolului următor.

Din nou, Bahia dezvoltă tema teurgiei de mărire. În legătură cu versetul din Numeri 14,17, el scrie[56]:

> „Deci, înalță-se acum puterea ta, Doamne“, adică puterea interioară să fie emanată și îndreptată înlăuntrul atributelor, ca nu cumva să se retragă spre înălțimi mai mari. Aceasta înseamnă că atunci când [poporul lui] Israel respectă Tora și poruncile, Dumnezeu călărește pe ceruri, așa cum e [scris][57]: „Care călărește pe cer[58] cu ajutorul tău“ – adică, cu ajutorul [poporului lui] Israel, el răspândește puterea asupra atributelor sale și de aceea ei [Israel] sporesc puterea lui *Dynamis* divină, așa cum e scris: „Cu Dumnezeu câștiga-vom biruință“[59]. Dar când ei nu respectă Tora și poruncile, el se retrage[60] din atributele sale, așa cum e scris: „și pe nori în măreția sa“[61] – adică, el urcă și se retrage pe înălțimile cele mai îndepărtate. Datorită [respectării], el își revarsă puterea sa pe atribute și, din pricina [neglijenței], acestea slăbesc putera divină, așa cum e scris: „Ai lepădat [i-ai slăbit puterea] stânca care te-a născut“[62]. Și deoarece [poporul lui] Israel merita distrugerea în această împrejurare și slăbea puterea divină, Moise a spus în rugăciunea sa: „Deci, înalță-se acum puterea ta, Doamne“, pentru ca puterea interioară să fie atrasă [în jos] și răsfrântă asupra atributelor, ca nu cumva el să se retragă pe înălțimi.... Cabaliștii se refereau la atracție și la revărsare cu termenul „ajutor“.

Potrivit lui Bahia, emanația divină atrasă de lumile inferioare reprezintă o sporire a puterii în domeniul sefirotic în general și nu numai pentru slavă, ca în textul precedent. Servindu-se de concepția care considera Sefirot-urile drept instrumente, el socotește că scopul ritualului ebraic este acela de a provoca prezența puterii divine în instrumentele sale. Altfel, aceasta ar avea tendința să se retragă în lumile superioare, fapt ce ar echivala cu o slăbire a puterii Sefirot-urilor. De un deosebit interes este analiza lui Menahem Recanati care interpretează ideea că Sefirot-urile „se întorc la originea lor în adâncimea nimicului“[63] din pricina păcatelor: „ca și cum am slăbi puterea cerească, în opoziție cu ceea ce e scris: «Deci, înalță-se acum puterea ta, Doamne»“[64]. Acest cabalist pare a fi mai radical decât Bahia. Nu numai că influxul

divin se va retrage din pleroma sefirotică, dar chiar anumite părți din această structură se vor contracta pentru a reveni la originea lor din cauza încălcării poruncilor de către oameni, provocând o slăbire generală a sistemului divin[65].

În sfârșit, o versiune diferită a teurgiei de mărire este atestată într-un poem cabalistic larg răspândit, cântecul pentru masa de dimineață din ziua de *Șabbat*, scris de Ițhak Luria. Acest cabalist arată că „oștirile lui se vor înmulți în număr și vor urca la Dumnezeu“[66]. Particularitatea acestui tip de prezentare nu constă numai în afirmația că puterea divină s-a mărit, evident datorită respectării ritualului de *Șabbat*, dar și în concepția sa despre urcarea puterii. Într-un mod cu totul diferit față de Cabala clasică, Luria prezintă aici o mișcare ascensională a lui *Dynamis*. El a contopit probabil teurgia de mărire cu tema urcării de la Sefira *Malkut* la Sefira *Keter*, subiect pe care îl vom examina mai amănunțit în capitolul ce urmează.

O interesantă versiune despre teurgia de mărire este inclusă în *Pesikta de-Rav Kahana*, într-un fragment omis din textul citat mai sus[67]: „Iaakov bar Aha[68] a spus că... înțelepții noștri spuseseră în numele lui Iohanan: «Lasă puterea lor să se arate mare [datorită] îndurării tale, lasă atributul de îndurare să învingă în putere atributul de judecată, așa cum e scris: «Deci, înalță-se acum puterea ta, Doamne [69]».“ Potrivit acestei păreri, creșterea puterii trebuie să fie îndreptată spre atributul de îndurare, pentru a-l ajuta să aibă întâietate asupra atributului de judecată. Această interpretare se bazează pe concepția aflată în versetul biblic conform căreia Tetragrama se referă la atributul de îndurare. Interesul principal nu mai vizează mărirea puterii divine. Activitatea umană se desfășoară acum pentru a asigura precumpănirea unuia din atributele divine asupra celuilalt.

Acest tip de teurgie se regăsește și într-un celebru fragment inclus în *Berakot*. Akatriel YH Țevaot îl roagă pe marele preot Ismael să-l binecuvânteze. În binecuvântarea sa, el cere: „Lasă îndurarea ta să-ți cucerească mânia și să se reverse asupra atributelor tale și să te porți cu fiii tăi potrivit atributului de îndurare“[70]. O activitate umană – binecuvântarea – este înțeleasă aici nu numai ca expresie a unei dorințe, dar și ca o contribuție

Capitolul 8
TEURGIA CABALISTICĂ

Din tematica tratată în capitolul precedent s-a înțeles clar că multe din principalele curente teurgice ale Cabalei medievale își au originea în sursele rabinice clasice. Voi prezenta acum alte trei tipuri de teurgie legate de materialul precabalistic, ale căror *loci probantes* sunt, în mare parte, păstrate în sursele cabalistice. Radicalismul acestor teurgii ar putea explica dispariția surselor precabalistice care le-au dat naștere. Dacă această ipoteză este corectă, atunci cunoașterea pe care o avem despre literatura medievală cabalistică ne poate ajuta pentru a înțelege mai bine gândirea ebraică veche.

I. „Ca o umbră“

Doresc să examinez ramificarea unei concepții rabinice răspândite prin diferite contexte conceptuale, dintre care cel mai important este contextul teurgic. Înainte de a analiza interpretarea teurgică a acestui motiv, îi voi trece în revistă izvoarele și interpretarea lor înainte de apariția orientării teurgice în Cabală.

Citim în fragmentele rămase din *Midraș Hașekem*: „Atunci Dumnezeu a rostit către Moise: «Eu sunt cel ce sunt – *Ehie așer*

Ehie». Apoi a adăugat: «Așa să spui fiilor lui Israel că numele meu este *Ehie așer Ehie*, adică cum tu ești cu mine, așa sunt eu cu tine»“[1]. Semnificația exactă a acestui pasaj devine clară într-un context mai larg: poporul lui Israel va trebui să urmeze un comportament bazat pe două atribute divine – dreptate și justiție – și va fi răsplătit în consecință datorită obținerii acestor două atribute. Comportamentul în chestiune este evident moral, și fragmentul midrașic folosește la elucidarea legăturii puternice dintre pedeapsă și răsplată. În alte surse însă, fragmentul e citat într-o versiune diferită. Iată ce scrie un cabalist anonim, aparținând școlii Cabalei extatice, care a trăit la sfârșitul secolului al XIII-lea sau la începutul secolului al XIV-lea[2]: „Astfel au interpretat înțelepții secretul numelui *Ehie așer Ehie*: Cel sfânt, fie el binecuvântat, i-a spus lui Moise: «Moise, fii cu mine și eu voi fi cu tine». Și au adus drept dovadă [a acestei interpretări] versetul: «Domnul este lângă tine ca umbra, totdeauna de-a dreapta ta»[3], așa cum se explică în *Midraș Hașkem*.“ Aflăm din acest fragment că, așa cum omul se va uni cu Dumnezeu prin intelect, așa și Dumnezeu se va uni cu omul[4]. În acest text, reciprocitatea vine de la sine – nu mai e vorba de răspunsul unei personalități elevate dat faptelor umane, ca în Midraș, ci de un mecanism spiritual, exemplificat cu versetul din Psalmi. Nu există nimic personalist în răspunsul lui Dumnezeu, deoarece intelectul divin devine una cu intelectul uman de îndată ce omul se unește mental cu Dumnezeu. Apariția motivului umbrei subliniază cu putere repetarea cuvântului *Ehie*: dreapta și umbra sa corespund celor două apariții ale cuvântului *Ehie*, în legătură cu omul și cu Dumnezeu. Surprinzător în logica textului este faptul că omul este reprezentat de mâna a cărei mișcare este reflectată automat de către umbră – Divinul.

Să examinăm acum interpretarea lui *Ehie*: „Eu sunt cel ce sunt“. Potrivit acestei versiuni din Midraș, natura specifică a Divinității pare a fi o reflectare a activității umane. Pentru acest cabalist extatic nu există nici o dificultate teologică provocată de condiționarea esenței divine sau chiar a activității acesteia de către comportamentul omului. În schimb, el acceptă părerea lui Maimonide și a lui Abulafia despre suprema spiritualitate divină, potrivit căreia Dumnezeu nu poate fi schimbat de către activitatea

voinței divine de către Israel. Când aceasta se întâmplă, este activat atributul de îndurere. Într-o fază ulterioară, atenuarea atributului de severitate prin unirea lui cu atributul de îndurare devine o trăsătură fundamentală a teurgiei cabalistice. Se presupunea că, în lumea inferioară, omul își păstra cele două trăsături – *ieṭarim* –, fără s-o distrugă pe cea negativă. La fel se petrec lucrurile și aici. Activitatea atributului de judecată aspră trebuie să fie domolită și nu distrusă, prin adăugarea de putere atributului de îndurare, contrariul său. Apropiată conceptual de teurgia de mărire este și concepția midrașică[74], potrivit căreia Israel menține (*mefarnes*) Divinitatea, o idee elaborată mai târziu de către cabaliști și hasidim[75].

Este cazul să remarcăm tipul special de teozofie care apare implicit din această discuție. Dinamismul ei nu constituie numai o caracteristică a puterii superioare ca atare, dar el însuși este activat de către faptele umane. Așadar, omul este conceput ca un factor activ, în măsură să intre în interacțiune cu Divinitatea dinamică. Antropologia și teozofia cabalistică sunt deci asemănătoare și complementare.

Iată, pe scurt, mitul subiacent teurgiei de mărire: puterea divină depinde de activitatea umană, care este în măsură să o întărească sau să o slăbească. Legătura dintre atributele divine este în funcție de faptele umane. Îndeplinirea voinței divine pe baza poruncilor este așadar mijlocul cu care omul participă la procesul divin. Importanța atribuită de către literatura talmudico-midrașică voinței divine reprezintă continuitatea gândirii biblice, descrisă în mod apropriat de către H.A. și H. Frankfort în următorii termeni: „Gândirea ebraică nu a învins complet gândirea mitopoetică. Ea a creat de fapt un nou mit – mitul voinței lui Dumnezeu“[76]. Aspectul central al acestui mit era constituit din istoria înțeleasă ca o revelație a voinței dinamice a lui Dumnezeu. Într-o fază ulterioară a gândirii ebraice, concepția că Tora arată calea pentru mărirea lui *Dynamis* divină a constituit un motiv central. Importanța istoriei a fost atenuată substanțial în favoarea unei concepții atemporale despre rolul poruncilor. Această tendință, deja evidentă în literatura midrașică, a avut repercusiuni deosebite asupra întregului mod de gândire al Cabalei.

După această sursă, coborârea este însoțită de *Șekina*[90]. Un fragment interesant, asemănător cu cel precedent legat de tradiția *Hehalot*-urilor, vorbește despre *Sar ha-Tora*[91] – îngerul Torei. În fragmentul în chestiune, se descrie din nou coborârea Divinității, în Templu, conceput ca fiind în curs de construcție. Această coborâre este înțeleasă ca parte din revelația „secretului Torei“[92]. Aici, este relevantă tehnica de implorare a lui Dumnezeu, făcut să se arate împreună cu tronul de slavă. Așadar, Templul era considerat ca loc al revelației provocate cu ajutorul tehnicilor magice. Această practică trebuie comparată cu tehnicile hermetice și neoplatonice pentru a obține revelații, se provoca descinderea zeilor în statui special pregătite în acest scop. Precum îngerul chipului, Dumnezeu în textul lui *Sar ha-Tora* și *Șekina* între cei doi heruvimi, hermeticii ascultau vocea zeilor lor care venea dintr-o formă anume[93]. Cu excepția coborârii lui Șekina în *Sancta sanctorum*, toate celelalte practici menționate au scopul de a atrage puterea spirituală în lumea de jos, ca parte a procesului de revelație. Pe baza acestor paralelisme, putem considera cu toată seriozitatea posibilitatea ca ritualul din Templu să fi fost conceput pentru a provoca prezența lui *Șekina* în *Sancta sanctorum*. Astfel și ritualul poate fi așadar considerat ca o activitate teurgică.

Folosirea magică a practicii coborârii are o lungă istorie în cadrul iudaismului, pe care nu ne este posibil s-o parcurgem aici[94]. Doresc însă să subliniez o formă specifică de captare în jos a lui *Șekina*. După unele texte, structura nu ar fi un edificiu, ci corpul uman, statuie vie în care și-ar face lăcașul *Șekina*. Această concepție este atestată în vechi texte iudaice[95]. Nu se face referire la nici o condiție preliminară pentru stabilirea în corpul omenesc, stabilirea fiind prezentată mai mult ca o necesitate a Divinului decât ca o necesitate a omului[96]. Așa cum am arătat în altă parte, perechea umană era concepută ca un înlocuitor potențial al heruvimilor în Templu[97]. Cabala a exploatat din plin posibilitățile mistice inerente acestei concepții, atât Cabala teozofică, cât și cea mistică dezvoltând tema pregătirilor necesare pentru a asigura stabilirea puterii sau puterilor divine în mistic. Astfel, de pildă, Moșe din León scrie[98]: „Temelia *miṭvot*-urilor și a faptelor bune pe care le îndeplinește omul în această lume este aceea de a-și

pregăti sufletul[99] și de a ordona lucrurile mari și bune în înalt, [așa încât] să atragă asupra lui influxul luminii emanației divine.“ Potrivit lui Moșe din León, omul trebuie să devină un tron peste care se va așeza un alt tron superior[100]. Așadar, în afară de „adăpostirea“ teurgică a Sefirot-urilor, omul este în măsură să provoace coborârea fluxului divin asupra lui însuși.

Potrivit lui Iosef Gikatilla, omul este creat după imaginea superioară, și fiecare membru al său poate să devină un „tron“ pentru entitatea cerească căreia îi corespunde, datorită purificării sale și îndeplinirii poruncilor[101]. După autorul lucrării *Raia mehema*[102] și al lui *Tikkune Zohar*[103], cabalistul trebuie să-și pregătească membrele în asemenea mod încât să asigure în ele sălășluirea lui *Șekina*[104]. Potrivit lui Avraham ben Eliezer ha-Levi, unul dintre cabaliștii importanți expulzați din Spania în 1492, purificarea membrelor pregătește sălășluirea lui *Șekina* în om, al cărui corp devine așadar unul din organele ei[105]. Avraham ha-Levi exprimă concepția, răspândită de altfel în generația sa, potrivit căreia carnea umană devine transparentă – *sefirim* – în urma unei vieți religioase perfecte, și astfel poate adăposti Sefirot-urile[106]. Amplele speculații despre coborârea lui *Șekina* asupra omului perfect au transformat așadar sistemul poruncilor într-o tehnică mistică menită să strângă influxurile divine în corpul uman.

În Cabala extatică, interesul pentru coborârea puterilor divine a fost și mai mare, din moment ce acest tip de contact cu divinul a devenit unul dintre mijloacele de unire cu Dumnezeu. Voi începe cu un text așkenaz care reflectă și concepțiile din Cabala teozofică, și caracteristicile extatice din perioadele precedente[107]. Moses Azriel ben Aleazar ha-Darșan, urmaș al lui Iehuda he-Hasid, afirmă: „Cel ce îl cunoaște [se referă la numele divin] și îl folosește în timpul rugăciunii, *Șekina* se va stabili peste el, iar el va proroci ca profeții din vechime“[108]. Ritualul – rugăciunea – este îmbinat aici cu practica anomică a folosirii numelui divin cu scopul de a obține stabilirea lui *Șekina*. Atât din acest context, cât și din alte lucrări ale aceluiași autor[109], se pare că această prezență provoacă totuși o schimbare dramatică a naturii omului, așa încât finalmente el este echivalent cu un membru al *Șekinei*.

mai sus, îndeplinirea voinței divine este necesară pentru sporirea puterii divine. Cu multă vreme înainte de apariția teozofiei cabalistice, evreii își considerau ritualul ca o activitate care menținea divinul, dar așa cum vom vedea mai departe, și ca o activitate care menținea universul[121].

Primirea Torei de către poporul lui Israel este prezentată în *Talmud* ca o condiție a existenței universului[122]: „Sfântul, fie el binecuvântat, a încheiat un pact cu Creația spunând: «Dacă Israel primește Tora mea, bine. Dacă nu, te voi înapoia[123] haosului».“ Așadar, potrivit *Talmudului*, Tora și punerea ei în practică, așa cum apare din fragmentul citat, au sarcina de a menține universul. Diferența între ordine și haos depinde de îndeplinirea Torei. Într-un Midraș se citește că sacrificiile au implicații cosmice, din moment ce oficierea lor echivalează cu crearea cerului și a pământului[124]. După unele surse, *Maamadot*, grupurile de israeliți care recitau povestirea Creației în același timp cu riturile sacrificiale, îndeplineau o funcție asemănătoare. O tradiție păstrată de *Iaakov bar Aha*, acel *amora* care susținea concepții teurgice, afirmă că „fără *Maamadot*, nici cerul, nici pământul nu ar putea continua să existe“[125]. În acest context, putem să-i înțelegem pe *ṭadikim* ca fiind pilaștri ai lumii[126]. În alte texte se spune că cei drepți susțin lumea, în vreme ce răii o distrug[127]. Mai citim, într-o versiune a tratatului *Avot*, răspândită în Evul Mediu: „Cu ajutorul a zece *maamarot* a fost creată lumea, iar datorită Decalogului, ea se susține“[129]. Surse rabinice remarcă, într-adevăr, paralelismul dintre *maamarot* și Decalog[129]. Pentru acest motiv, părerea că lumea se menține datorită îndeplinirii celor zece porunci este asociată cu descrierea Creației cu ajutorul celor zece *maamarot*.

Legătura dintre Crearea lumii și menținerea ei reflectă asemănarea dintre ritualul iudaic și bunăstarea cosmică. Datoria Cabalei era de a specifica semnificația precisă a fiecăruia din cei zee *maamarot*, înțeles ca manifestare divină și poruncă exactă, legată de fiecare dintre ei. În cartea *Bahir*, cele zece cifre corespund celor zece *maamarot* și îi susțin[130]. Numeroase sunt discuțiile despre paralelismul dintre *maamarot* și *dibberot*, discuții care datează de la începutul secolului al XIII-lea[131]. Cum vom observa

Considerând în această optică termenii problemei, putem afirma că nu există nici o diferență notabilă între teurgia midrașică și teurgia cabalistică. Putem așadar conchide că un anume curent de gândire axat pe semnificația poruncilor, având rădăcini în textele midrașice și talmudice, a fost din nou elaborat în Cabala teozofică, ea considerând activitatea teurgică drept principala motivație a poruncilor.

III. Teurgia captării

Potrivit gândirii talmudico-midrașice, una dintre consecințele principale ale îndeplinirii poruncilor este stabilirea Prezenței Divine în sânul poporului ebraic, ceea ce constituie caracteristica esențială a lui *Șekina*, așa cum aflăm din *Genesis Rabba*, și este condiționată de perfecțiunea religioasă a poporului lui Israel[77]. Într-o vreme, prezența divină își avea lăcașul în Paradis, de unde s-a îndepărtat din pricina păcatului lui Adam. Ea a continuat apoi să suie către cer din pricina păcatelor generațiilor care au urmat. Cele zece etape ale ascensiunii cerești a lui *Șekina* și succesiva ei retragere din lume necesită o activitate umană pozitivă care să-i provoace coborârea înapoi în lume. Tot așa, Midraș descrie o coborâre în zece etape a prezenței divine începând cu faptele lui Avraam și culminând cu construirea Templului lui Solomon, când *Șekina* a revenit, în cele din urmă, la starea ei inițială și poate să locuiască în această lume[78]. Legătura evidentă dintre faptele umane și prezența divină trebuie înțeleasă ca rezultat al unei concepții teurgice despre porunci, a căror îndeplinire este considerată a avea o eficacitate substanțială asupra Divinității. Poruncile nu numai că atrag *Șekina* în jos, dar îi ușurează și stabilirea în lume. Doresc să dezvolt acest din urmă subiect, ce are o importanță fundamentală pentru percepera teurgică a activității umane, așa cum este ea atestată în sursele iudaice.

Potrivit lui *Enoh* ebraic, actele de idolatrie ale generației lui Enoș erau legate de o construcție specială[79]:

> Au mers de la un capăt al lumii la celălalt, și fiecare a adus argint, aur, pietre prețioase și perle și le-au îngrămădit pe

> munți și pe dealuri[80], făcând idoli din ele în toată lumea. Și i-au înălțat pe idoli în fiecare colț al lumii. Fiecare idol măsura mai bine de o mie de ori o mie de pași. Și au adus jos pe pământ soarele, luna, planetele și constelațiile, punându-le în fața idolilor, la dreapta lor și la stânga lor, ca să-i slujească așa cum îl slujiseră pe Sfânt[81], fie el binecuvântat, așa cum e scris: „...și toată oastea cerească stătea de-a dreapta și de-a stânga lui“[82]. Ce putere aveau ca să-i aducă pe pământ? Ei nu ar fi fost în stare să-i aducă pe pământ, dar din pricina lui *Uzza, Azza* și *Azziel* care i-au învățat magia[83] au fost în stare să-i aducă pe pământ și să-i folosească.

Așadar, structuri specifice în unire cu „magia“ (cred că se referă la diverse tipuri de incantații) ar fi putut, potrivit vechilor surse ebraice, să provoace coborârea unor entități cerești și folosirea lor magică. Această practică, deși idolatră, era considerată eficace și nu era luată în derâdere din pricina inutilității ei[84]. Așadar, o construcție specială și tehnici magice puteau să provoace coborârea cetelor cerești. În mod similar, aș spune eu, se considera că Templul și ritualul îndeplinit în interiorul lui aveau capacitatea de a atrage *Șekina* în acel loc. Să cercetăm acum locul unde se revelă *Șekina*: între cei doi heruvimi. Starea lor de unire perfectă – chiar unire sexuală – este o funcție a îndeplinirii voinței lui Dumnezeu. Dacă aceasta nu este respectată, heruvimii se separă[85]. Consider însă că numai atunci când unirea lor e provocată de faptele umane, *Șekina* poate să coboare peste heruvimi[86], la fel cum se întâmplă cu un bărbat cinstit și cu soția sa[87]. La fel, cu scopul de a reface lăcașul lui *Șekina*, nu este necesară numai o anumită structură, ci și un anume tip de forță umană – ritualurile iudaismului care numai ele sunt în măsură să susțină legătura dinamică dintre Dumnezeu și om. Coborârea lui *Șekina* este văzută de Nahmanide ca o îndeplinire a unei nevoi divine și nu atât a unei nevoi umane[88].

Și mai aproape de fragmentul din *Enoh* este coborârea lui *Sar ha-Panim*, îngerul chipului, care este adus pe pământ cu ajutorul tehnicilor magice având scopul de a „revela omului secretele [lumilor] superioare și inferioare, cunoașterea temeliilor [lumilor] superioare și inferioare și misterele înțelepciunii“[89].

Abraham Abulafia, moștenitor al tehnicilor mistice așkenaze, scrie că pronunțarea combinației numelor lui Dumnezeu are scopul de a atrage puterea divină pentru a se uni cu ea[110]. Deși am putea cu ușurință să cităm nenumărate alte exemple[111], este suficient să amintim, pentru implicațiile ei deosebite, o sursă anonimă citată de Moses Cordovero:

> Unii dintre cei vechi comentau că, după o lungă concentrare [mentală], cu ajutorul combinației sau permutației numelui de [șaptezeci și două de litere] sau a altor nume [divine], cel drept... va primi revelația unui aspect al unei *Bat kol* (...), deoarece el combină puterile și le unește (...) până ce un mare influx va coborî asupra lui, cu condiția ca oricine are de-a face cu el să fie un recipient bine pregătit pentru a primi forța spirituală[112].

Din nou, se face referință la ritualul îndeplinit de către cel drept, dar tehnica propriu-zisă este anomică. Este interesant de remarcat că omul este considerat un recipient care primește fluxul divin, lucru ce ne amintește statuia din tradiția hermetică[113]. Fragmentul este asemănător cu alte texte scrise în sensul Cabalei extatice și al hasidismului, texte în care omul este văzut cu regularitate ca un Templu sau ca un recipient care primește *Șekina*. Să fie oare numai o coincidență faptul că Moses Cordovero îl desemnează pe mistic cu termenul *Țadik*?

O concepție surprinzătoae, aparent independentă de cele două de mai sus, se păstrează în *Collectanaea* a lui Iohanan Alemanno[114].

> După o curățire rituală a corpului, o transformare interioară și o purificare spirituală de orice contaminare, omul devine limpede și pur precum cerurile. O dată despuiat de orice gând material, el va citi numai Tora și numele divine scrise în ea, și atunci îi vor fi revelate secrete teribile și viziuni divine care pot fi emanate asupra sufletelor limpezi și pure care au fost pregătite să le primească. Așa cum e scris în versetul: „Pregătiți-vă pentru trei zile și spălați-vă veșmintele“[115]. Pentru că există trei pregătiri: din exterior [-ul corpului], din interior și din imaginație. Când omul se cufundă în aceste

> lucruri, atunci atât de mare va fi influxul ce va veni asupra lui, încât el va face ca spiritul lui Dumnezeu să coboare asupra lui, se va elibera și va pluti deasupra lui toată ziua.

Pregătirile descrise de Alemanno permit corpului, o dată purificat, să devină substratul „spiritului lui Dumnezeu“ care trebuie atras în jos. Este interesant de observat că această revelație este comparată cu aceea de pe Sinai, dar, spre deosebire de Cabala teozofică, nu se specifică ritualul halahic, nici tehnica lui Abulafia. Putem considera această practică drept teurgică, deoarece se spune că spiritul divin este atras asupra persoanei, tehnica principală fiind citirea magică a Torei.

IV. Activitatea de menținere a universului

„Ce anume deosebea Legea de mit în iudaismul rabinic? Răspunsul e clar: disocierea Legii de evenimentele cosmice“[116]. Această caracterizare a Legii ca fiind separată de mit constituia, după Scholem, noutatea abordării cabalistice spre deosebire de cea rabinică. Rabinismul reușise să separe Legea de „rădăcinile ei emoționale“ și era, după părerea lui Scholem, „o realizare mare și fundamentală, dar în același timp periculoasă și ambiguă, a lui *Halaha*, adică a iudaismului rabinic normativ“[117]. Pe de altă parte, Cabala, scrie el, are „o conștiință mitică nouă care dă adesea impresia de a fi veche cât munții“[118].

Ar fi interesant de cercetat sursele concepției lui Scholem despre iudaismul normativ. Mitul lui *halaha* a dispărut într-adevăr, așa cum presupune Scholem? Cum pot aceste afirmații să confirme opinia lui Scholem după care Cabala, sau mistica, ar fi elementul vital al iudaismului[119]? Dacă iudaismul rabinic a supraviețuit mai bine de un mileniu înainte de apariția Cabalei istorice, atunci au existat probabil și alte elemente care au contribuit la susținerea lui[120]. Aș vrea să răspund la această întrebare cu aceeași claritate pe care a folosit-o Scholem când și-a formulat ideea. Într-adevăr, unul dintre factorii care au întărit respectarea poruncilor a fost concepția teurgică despre ele, interesul dinamic față de ele și aderarea evreilor la ritualurile lor. Cum am remarcat

poruncile mele"?... Răspunsul e: cel ce îndeplinește poruncile din Tora și umblă pe căile ei este considerat ca și cum l-ar face pe Dumnezeu în înalt. Cel Sfânt, fie el binecuvântat, spune: „ca și cum m-ar fi făcut pe mine". Și a apărut [întrebarea]: „Și le veți face" – adică, „Și veți face cu ele" [*itam*[100]]. Aceasta este cu siguranță forma corectă, când ei se străduiesc[101] să se unească unul cu celălalt, așa încât numele divin să fie într-o stare adecvată. Aceasta este cu siguranță semnificația [expresiei] „Și veți face cu ele".

Semnificația formulei „m-ați făcut" se explică după cum urmează: îndeplinirea poruncilor provoacă unirea dintre două forțe divine și, în consecință, perfecțiunea numelui divin, ceea ce este egal cu „a face" pe Dumnezeu în lumea superioară. Tipul special de activare a manifestărilor divine este așadar prezentat drept formarea acestor manifestări: unirea sau restructurarea sunt considerate ca fiind o formare. Poruncile au rolul de instrumente în operația teurgică.

Această reinterpretare a expresiei „ca și cum el m-ar fi făcut" ridică chestiunea sursei acestei opinii. După Reuven Margaliot, ea poate fi găsită în *Leviticus Rabba* 35,6 unde însă nu apare termenul esențial *asaani* (m-ați făcut)[102]. Isaiah Tishby afirmă că este de neconceput ca înțelepții să fi susținut că omul îl poate „face" pe Dumnezeu, chiar dacă atare activitate este indicată în mod ipotetic („ca și cum")[103]! Se pare însă că ambii învățați nu au înțeles fragmentul. Cum am remarcat mai sus, autorul textului cabalistic *Sefer ha-Ihud* reproduce formula „Pe cel ce respectă poruncile mele, îl consider ca și cum el m-ar fi făcut", atribuindu-i valoarea unui *dicton*. Un alt cabalist se referă la aceeași formulă ca la un Midraș, iar Menahem Recanati o citează ca *Razal* – „înțelepții noștri au spus"[104]. În amândouă textele, afirmația este citată în contexte diferite față de contextul din *Zohar*. Deoarece *Zohar*-ul nu conține această formulă, însă demonstrează că o cunoaște, reinterpretând expresia ei esențială – *asaani* –, consider că aceasta exista înainte de prima jumătate a secolului al XIII-lea[105].

Care ar putea fi deci contextul conceptual al acestei formule dacă susținem, spre deosebire de Tishby, ca ea nu a fost introdusă de către cabaliști, chiar dacă ei au fost primii care au folosit-o?

nioasă sau o expresie satisfăcută îți răspunde la fel, așa și Domnul, Cel Sfânt, fie el binecuvântat, este ca umbra ta. Așa cum tu ești cu el, așa și el este cu tine. Sfârșitul citatului.

În fragment apar teme prezente în ambele citate de mai sus, astfel încât nu este deloc probabil ca versiunea mai amplă să fie o combinație a acestor două versiuni. Pot, prin urmare, să afirm că Ibn Gabbai, care citează în mod explicit întregul fragment dintr-un „Midraș", a avut la dispoziție versiunea cea mai amplă și probabil originală din *Midraș Hașekem*, citată numai fragmentar în textele examinate mai sus. Care este consecința teologică a acestei versiuni presupus originale? În ea, există două componente conceptuale diferite și totuși coplementare: Dumnezeu este considerat umbra mâinii omului, considerată a fi substanța[9], în vreme ce „accidentul" este Dumnezeu sau umbra. Dincolo de această relație ontologică statică, substanța și accidentul ei se află într-o legătură dinamică funcțională. Mâna constrânge umbra să se miște sau să reacționeze în conformitate cu mișcările ei. Umbra reflectă cu exactitate schimbările de formă ale mâinii. Pe baza primului citat din *Midraș Hașekem*, putem susține că semnificația originară a versiunii mai ample este și morală: Dumnezeu răspunde în mod adecvat activității umane și natura sa reflectă profunda relație dintre merite și răsplată. Metafora aleasă pentru a explica acest adevăr religios este surprinzătoare.

Concluziile la care a ajuns Ibn Gabbai depășesc însă uimitoare metaforă din Midraș. Puțin înainte de citatul din Midraș, el arată că[10] „entitățile superioare în raport cu cele inferioare pot fi comparate cu umbra în raport cu forma. Dacă forma se mișcă, umbra se mișcă și ea"[11]. Așa cum am văzut mai sus[12], în terminologia cabalistică acceptată de Ibn Gabbai forma indică entitățile superioare – îngeri, arhangheli, nume divine –, dar și Sefirot-urile[13]. Așadar, omul, model fundamental al structurii superioare, este în măsură să-și influențeze starea prin activitatea sa – imaginea ontologică contribuie la finalitatea teurgică. Această prezentare, cu importante consecințe, a omului ca arhetip al aspectului revelat al Divinității, reprezintă o orientare deosebit de semnificativă în raport cu metafora opusă, după care omul este umbra lumii superioare.

dacă nu există nici un intermediar vizibil între cele două coarde. Același lucru se petrece – continuă Ibn Gabbai – când imaginea umană, funcționând ca o vioară la care s-a cântat, activează imaginea divină – cea de a doua vioară. În amândouă cazurile, nu se înțelege cum se petrece transmisia care este, totuși, perceptibilă. Astfel, posibilitatea de a acționa în mod teurgic este dovedită printr-o observație fizică, concretă și bine cunoscută. Natura mecanicistă a rezonanței acustice este, fără îndoială, potrivită reprezentării midrașice a mâinii și a umbrei. Sunt demne de notat diferitele descrieri ale legăturii om-Dumnezeu. Inițiativa umană este factorul cel mai important al acestei relații și constituie elementul principal în formarea structurilor superioare. Abordarea mecanicistă a teurgiei a fost cu toată evidența facilitată de teozofia mai complexă din Cabala extatică și, cum vom remarca imediat, din aceea hasidică, ele oferind explicații mai elaborate decât explicația propusă de Midraș. O ierarhie complexă, care suferă impactul activității umane, permitea revelarea mecanismului amplu al Divinului și o interpretare mai complexă a semnificației îndeplinirii poruncilor.

Un cabalist interesant de la sfârșitul secolului al XVI-lea, Iehuda ben Iaakov Hunain, a cărui producție e puțin cunoscută, a formulat o concepție care, în pofida evidentei legături cu concepția lui Ibn Gabbai, pare a fi independentă de aceasta[27]: „Așa cum se lupta dedesubt, așa se lupta deasupra, din cauza păcatului lui Israel. Deoarece așa cum cei drepți adaugă forță și putere adunării cerești[28] (...), când acționează în mod opus, este ca și cum ar slăbi forța cerească, (...) deoarece [entitățile] inferioare sunt precum rădăcina și modelul[29] [entităților] superioare." Această definiție a entităților inferioare, înțelese ca rădăcini ale entităților superioare, este similară cu imaginea umbrei propusă de Ibn Gabbai. Omul, în acest caz Israel, este sursa puterii, deci entitatea stimulatoare. Atestarea unei teorii teurgice ulterioare demonstrează că Ibn Gabbai nu a reprezentat o excepție – în pofida rolului său central în Cabală, începând cu secolul al XVI-lea –, iar teoria sa despre umbră nu a constituit o simplă curiozitate. Folosind o terminologie diferită, Iehuda Hunain reflectă aceeași concepție. O dată redusă importanța ierarhiei intermediare, misti-

ca și cum acel membru n-ar mai exista în lumea superioară. Deoarece când forța umană este perfectă în lumea inferioară, acest fapt o face perfectă și pe aceea din lumea superioară. [La fel], impuritatea membrului din lumea inferioară provoacă restrângerea imaginii acestui membru din lumea superioară în adâncimile neantului, așa încât forma din lumea superioară se întinează, așa cum e scris: „din pricina răului a pierit cel drept"[78] – adică, de fapt, „este dus la pieire".

Corespondența dintre *anthropos* uman și *anthropos* divin reprezintă aici explicația mecanismului de expansiune și contracție din lumea pleromatică. Un corp perfect din lumea inferioară aduce perfecțiune în lumea superioară. Impuritatea provoacă contracția unui anumit membru divin. După cabalistul anonim, structura superioară este condiționată de puritatea sau impuritatea din lumea inferioară. Potrivit opiniei lui, omul susține această structură prin comportamentul său[79]: „Omul perfect [este] descris în dictonul următor: «Strămoșii sunt carul»[80] – carul, așa e scris. Cercetează și vei afla că «un membru susține un membru» (...) deoarece membrul care este pregătit susține membrul care există în imaginea sa."

Expresia „un membru susține un membru" este des întâlnită în literatura cabalistică[81] și, deși a făcut obiectul unor studii, valoarea ei teozofică nu a fost încă analizată. Semnificația acestui fragment este suficient de clară: membrele umane susțin pe cele divine datorită stării lor de puritate. În acest fel, mențin entitățile superioare în locurile lor. Trebuie totuși să subliniem că centrul discuțiilor cabalistice nu îl constituie nici glorificarea structurii membrelor, nici chiar demnitatea lor. Centrul discuțiilor cabalistice este reprezentat de puritate sau de impuritate, de îndeplinirea sau nesocotirea poruncilor. Structura umană tinde în mod potențial să perfecționeze structura divină sau să-i provoace contracția. Așadar, acțiunea reprezintă cheia pentru înțelegerea influenței umane. Aici, membrele nu sunt altceva decât instrumente pentru îndeplinirea ritualului teurgic, al cărui scop este acela de a menține structura teozofică în poziția ei perfectă. Acest accent este deosebit de clar în *Sefer ha-Ihud*[82]:

Această inversare este interesantă din mai multe motive. Din punct de vedere teologic, cât și din punct de vedere teozofic, proiectarea formei umane în domeniul pleromatic este explicată clar de un important teozof evreu. Imaginea lui Dumnezeu nu mai trebuie înțeleasă ca arhetip fundamental. Acum, imaginea omului este considerată drept original, și ea este reflectată de structura divină[14]. Să subliniem faptul că metafora lui Ibn Gabbai reflectă o concepție de bază, exprimată limpede în teozofia zoharică, anume că structura antropomorfică divină a fost copiată după cea umană[15].

Aș vrea să discut aici consecințele acestei metafore inversate, pentru modul în care interpretăm noi raportul dintre teurgie și simbolism. Principalul curent simbolic din Cabală, subiect al unei tratări distincte în capitolul care urmează[16], se bazează pe reflectarea dinamicii divine în textul biblic, în forma umană sau în istorie. Entitățile inferioare servesc ca puncte de plecare ale contemplării vieții ascunse a Divinității. În consecință, procesul simbolic se bazează pe un tip de relație platonică, incluzând însă un element dinamic important. Cu cât ești mai departe de arhetip, cu atât mai mare este nevoia unei reprezentări simbolice a entităților și a proceselor secrete. Marea problemă a simbolismului este o problemă epistemologică: cum să depășești distanța dintre conștiința omului și subiectul sublim. În teurgie, problema este oarecum diferită: cum să schimbi un obiect al cărui profil structural este deja cunoscut. Abordarea teurgică concepe omul ca fiind centrul de greutate al unor caracteristici importante. El este, cel puțin într-o anume măsură, paradigma și sursa de putere. Relația simbolică trebuie să fie așadar inversată pentru ca practica teurgică să fie eficace. Procesul simbolic nu folosește în acest caz contemplării, ci acțiunii. El poate explica de ce un anume gen de activitate are influență asupra unui subiect specific. Finalitatea epistemologică este evident redusă. Ca formă, omul are în ființa sa structura arhetipală a Divinului, în vreme ce, din punct de vedere cognitiv, importanța umbrei este diminuată. Putem conchide că, într-un sistem strict teurgic, cum e teozofia lui Ibn Gabbai, rolul simbolismului este substanțial diferit de cel prezent în teozofiile mai convenționale[17].

Să revenim la Ibn Gabbai. Imediat după citatul din Midraș, cabalistul pare că atenuează oarecum automatismul prezent în Midraș, ca și în formularea sa citată mai sus. El scrie[18]: „Când lumina cerească[19] îi observă pe oameni și vede faptele lor bune și corecte, [atunci] pe măsura celor făcute de ei în lumea inferioară, se produc cele din lumea superioară, iar el își deschide depozitul lui bun și toarnă ulei pe capul lui[20] și de la acesta pe celelalte atribute ale sale." Astfel, pleroma sefirotică este ca un organ care transmite impresia faptelor umane către instanța cea mai de sus din domeniul divin. Cu toate acestea, portretul semi-personalist al luminii cerești nu reduce deloc natura mecanicistă a Sefirot-urilor. Deși această caracteristică a structurii sefirotice nu este pusă în evidență în tratatul *Tolaat Iaakov*, ea este subliniată în capodopera lui Ibn Gabbai, *Avodat ha-Kodeș*. Și în această lucrare este citat Midraș-ul, și în acest context este dezvoltată tematica care următoare[21].

Omul și „slava divină" – *ha-Kavod* – fac parte din imaginea antropomorfică, fapt ce permite omului, reprezentat și în acest caz ca formă legată de umbră, să influențeze structura divină. În lucrarea sa ulterioară, Ibn Gabbai introduce două precizări noi. În primul rând, imaginea umană este în măsură să influențeze imaginea superioară – *demut eliion*[22] –, deoarece există o imagine intermediară care le leagă: „Tora"[23]. „Intermediara stimulează imaginea superioară către [cea] inferioară"[24] sau „Tora și poruncile sunt intermediarii care leagă imaginea inferioară de cea superioară, în virtutea afinităților avute cu amândouă"[25]. Din dubla legătură a Torei – cu sursa sa divină, pe de o parte, și cu oamenii care îndeplinesc poruncile, pe de alta – decurge funcția sa de punte între cele două domenii. Natura ei specială provine din capacitatea ei de a preschimba faptele omului în influență teurgică.

În al doilea rând, celălalt motiv introdus în discuția despre Midraș din *Avodat ha-Kodeș* este de mare importanță pentru a explica acțiunea teurgică. Ibn Gabbai discută fenomenul de rezonanță acustică dintre două instrumente cu coarde[26]. Când cineva face să vibreze o coardă, coarda corespunzătoare de la celălalt instrument – în cazul lui Ibn Gabbai, o vioară – va rezona, chiar

> Oamenii cucernici și oamenii de acțiune[83] știu cum să dirijeze puterile[84]. Ce înseamnă „oameni de acțiune"? Ca în proverbul: „Pe cel ce îmi îndeplinește poruncile, îl voi considera ca și cum m-ar fi făcut pe mine[85], așa cum e scris: «Vremea să-l facem pe Domnul»[86]" literalmente, [deoarece] cine se întinează în lumea inferioară, întinează lumea superioară iar cel ce se purifică în lumea inferioară întărește (...) lumea superioară.

A îndeplini poruncile înseamnă în acest fragment – cel puțin indirect – „să-l faci pe Dumnezeu". Esența acestei îndrăznețe afirmații trebuie înțeleasă în contextul său. Poruncile constituie calea de a face ca puterile divine să se extindă, acțiune care este egală cu „a face" pleroma divină. Un contemporan mai tânăr al autorului lui *Sefer ha-Ihud* exprimă aceeași teorie într-un mod și mai clar[87]:

> „Soțul meu nu e acasă, e plecat într-o călătorie lungă"[88] – el se va întoarce în adâncimile ființei[89], „în cetatea pustiită și distrusă"[90]. Deoarece cel ce întinează lumea inferioară provoacă o adevărată distrugere, dar cel ce [se] purifică, construiește[91], așa cum [afirmă] Midraș: „Pe cel ce îndeplinește poruncile mele, îl voi considera ca și cum m-ar fi făcut pe mine"[92].

În pofida asemănărilor cu concepțiile exprimate în *Sefer ha-Ihud*, nu avem motive să presupunem că Abraham din Eskira a fost influențat de ele. Dacă acest lucru ar fi fost adevărat, teoria teurgico-teozofică ar putea fi considerată ca fiind larg răspândită încă înainte de sfârșitul secolului al XIII-lea, din moment ce *Sefer ha-Ihud* reprezintă probabil Cabala castiliană, iar Abraham din Eskira pare să fie reprezentantul unei combinații de Cabală catalană și Cabală castiliană.

Atât teozofia „adâncimilor neantului", potrivit căreia Sefirot-urile se contractă când omul comite nelegiuri, cât și interpretarea teurgică a expresiei „un membru susține un membru" capătă în literatura cabalistică o importanță mult mai mare decât aceea pusă în evidență de puținele exemple de mai sus[93]. Răspândirea lor

reprezintă o dovadă evidentă a rolului tot mai mare exercitat de teurgie, în general, și a importantei corelări dintre un anume tip de teozofie și concepția despre porunci ce se găsește în aceleași texte, în particular. Această legătură constituie un excelent exemplu de interdependență dintre cele două domenii ale doctrinei cabalistice, obiect al unor studii separate.

Legătura dintre rău, întoarcerea Sefirot-urilor la originea lor și, uneori, tulburarea armoniei din lumea superioară și cea inferioară, motiv care devine tot mai important în ultimele două decenii ale secolului al XIII-lea, apare cu claritate în teozofia lui Sabbatai. Bazându-se pe anumite expresii și concepții din *Zohar*, Natan din Gaza a considerat apariția procesului de emanație drept un efect al victoriei „luminii gândirii" asupra „luminii lipsite de gândire"[94]. Aceasta din urmă este definită sintetic ca fiind „lipsită de orice gând sau «idee» care ar fi putut să prefigureze sau să constituie un cosmos"[95]. În acest aspect al Divinului, există o inerție naturală care încearcă să readucă Creația la starea ei inițială haotică în interiorul Divinității[96]. Totuși, în primele faze ale tradiției cabalistice, această tendință a Sefirot-urilor de a fi din nou absorbite de către neantul divin a fost considerată ca făcând parte din întoarcerea lor la sursă, pe baza unei concepții neoplatonice asemănătoare, în vreme ce, în urma integrării în Cabala târzie a unor concepții importante despre rău ca parte a Divinului, această întoarcere a fost considerată a fi legată de lupta dintre bine și rău. Introducând în curetul principal de gândire cabalistică concepte ca „gândire bună" și „gândire nelegiuită"[97], *Zohar*-ul a contribuit la această transformare a semnificației întoarcerii Sefirot-urilor.

Cum am remarcat mai sus, îndeplinirea poruncilor menține structura sefirotică la locul ei, astfel încât ea își poate exercita rolul de punte între *En Sof* și lume. Acest *status quo* era desemnat prin expresia „un membru susține [sau întărește] un membru". Însă formula utilizată de doi dintre cabaliștii citați mai sus merită o examinare mai atentă. Îndeplinirea poruncilor nu numai că păstrează pleroma sefirotică în starea ei de echilibru perfect, dar o și *produce*. Să începem cu formularea acestei idei în *Zohar*[98]:

> „Și le faceți"[99]. De ce e scris: „Și le faceți", după ce a fost scris „Dacă veți umbla după rânduielile mele și veți păzi

cismul ebraic, în versiunea sa hasidică, a revenit în mare parte la semnificația originară din Midraș[30]. Se spune că Israel Baal Șem Tov a comentat fragmentul din Midraș, după cum urmează[31]:

> *Beșt* a interpretat versetul: „Domnul este lângă tine ca umbra, totdeauna [de-a dreapta ta]" [spunând că Creatorul, fie el binecuvântat, se poartă cu omul ca și cum ar fi o umbră. Orice ar face omul, umbra face și ea. Așa se poartă Creatorul cu omul, făcând ceea ce face el. Știm că atunci când Israel a cântat cântecul [mării] la vremea salvării din Egipt, și Dumnezeu a făcut același lucru, adică a cântat acel cântec. Într-adevăr, expresia „va cânta" este exprimată în forma cauzativă[32] și aceasta este semnificația versetului „atunci va cânta"[33] – adică, Israel l-*a făcut* cu cântecul lui pe Dumnezeu să cânte acest cântec, iar Cel Sfânt, fie el binecuvântat, l-a cântat.

Elementul teurgic a fost eliminat, din moment ce legătura dintre Dumnezeu și Israel este acum directă. Cântarea lui Israel provoacă un cântec paralel, în înalt. Aspectul mecanicist al influenței umane a dispărut, deoarece caracterul activității provocate – cântecul – este net personalist.

Cu toată diferența mare dintre diferitele interpretări – interpretarea strict teurgică a lui Ibn Gabbai și a lui Hunain, aceea moderată din Midraș și din hasidism și aceea mistică din Cabala extatică –, toate au un factor comun: omul nu se substituie lui Dumnezeu, iar ierarhia nu este înțeleasă ca o entitate în sine pe care cabalistul, abuzând de propriile sale puteri, o activează pentru folosul lui. Aceste puteri sunt un mecanism cu ajutorul căruia se obține ultimul scop și cu care se primește influxul din înalt. Afect și afinitate, în măsura în care apar în textele citate mai sus, sunt îndreptate către Dumnezeu, înțeles ca entitate existentă în sine.

Voi confrunta acum discuțiile ebraice asupra acestui subiect cu câteva versuri ale lui Angelus Silesius (Johannes Scheffler): „Dumnezeu devine ce sunt eu acum și-mi duce la el umanitatea. Deoarece eu îmi iau de la el ființa, el a creat-o în acest scop"[34]. Misticul creștin Silesius subliniază inițiativa lui Cristos care s-a supus unui proces de umanizare pentru a netezi calea misticului

totală devoțiune. Spectatorul se supune spontan"[48]. Pentru gnostic, realul depășește lumea care nu este altceva decât umbra unei umbre. Perfecțiunea și/sau transcendența Ființei Supreme este atât de evidentă, încât omul nu poate exercita nici un rol în procesul său de perfecționare ulterioară. Răsturnarea pe care o face Cabala unui atare rol implică o schimbare extraordinară în mentalitatea religioasă. Deși se supune întotdeauna voinței divine – Tora – în acord cu sursele cerești, cabalistul trebuie să investească o deosebită energie în îndeplinirea poruncilor, singurele care au repercusiuni teurgice. Un cabalist care respectă ritualul nu colaborează numai la menținerea universului, ci și la păstrarea sau chiar la formarea anumitor aspecte ale Divinului.

II. Teurgia lui status quo

Potrivit anumitor texte cabalisice vechi, procesul care a dus la apariția Sefirot-urilor nu a fost numai un act de emanație sau o *creatio ex nihilo* datorită voinței Creatorului. A fost mai degrabă vorba de un act de dezrădăcinare a acestor entități din existența lor primordială din sânul Divinității. Ezra din Gerona, vorbind despre culesul de trandafiri menționat în Cântarea Cântărilor, spune că acest cules este de fapt emanarea și producerea unui influx ce coboară din înalt[49]. Înțelepții din vechime – autori ai lucrării *Genesis Rabba* – au desemnat emanația entităților elevate și revelația ei prin termenul *dezrădăcinare*[50]: „Așa cum e scris în *Genesis Rabba*[51]: «Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit»[52]. Aceasta se referă la versetul: «Sătura-se-vor copacii câmpului, cedrii Libanului pe care i-a sădit»[53]. Hanina a spus: «Erau precum coarnele lăcustelor iar Cel Sfânt, fie el binecuvântat, le-a dezrădăcinat și le-a sădit din nou în grădina Edenului»". Revenirea motivului „sădirii" în Facere este pusă de Ezra în legătură cu preexistența copacilor mitici ai Domnului, care – după părerea mea – au fost sădiți ca cedrii Libanului, în afara mediului lor natural. Hanina se referă la aceste două faze când face aluzie la preexistența lor, precum niște „coarne de lăcuste", dezrădăcinate și răsădite apoi în Grădina Edenului. Este

evidentă violența actului de dezrădăcinare[54]. Răsădirea este înțeleasă de către cabalist ca fiind actul de creare a Sefirot-urilor, silite să iasă din preexistența lor secretă.

Motivul Libanului, ca parte din primele procese de emanație, apare și într-un text semnificativ al lui Ezra[55]: „«Întru strălucire și în mare podoabă te-ai îmbrăcat, cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină»[56], adică cu splendoarea înțelepciunii, și din acest motiv înțelepciunea este numită Liban. Adevărul este că entitățile [superioare] existau, dar emanația [lor] este un proces recent, nimic mai mult decât revelarea [acestor] entități"[57]. Aflăm deci că micile „coarne de lăcuste" existau înainte de „răsădirea copacilor de către Dumnezeu în Grădină", înainte deci de procesul de emanație care se petrece în „Liban", simbol al *Sefirei Hohma*[58].

Pornind de aici, putem înțelege mai bine un al treilea citat din Ezra[59]: „Entitățile spirituale urcă și sunt atrase de locul absorbirii lor. Așa cum se scrie[60]:«Cel drept este îndepărtat de la răul care va veni»[61]. Din acest motiv, trebuie să ne străduim să provocăm emanația și să facem să coboare binecuvântarea peste «părinți»[62], așa încât «fiii» să poată să-i primească influxul." Potrivit unui alt fragment din aceeași lucrare, „Scopul voinței și al intenției lor este acela de a se uni și de a urca către locul absorbirii lor. Din acest motiv, înțelepții au stabilit binecuvântarea, *kedușa* și unirea, pentru [a provoca] emanația și pentru a dirija «sursa de viață» către celelalte Sefirot – adică «părinții» – ca să-i susțină pe «fii» după ei"[63]. Scopul celor trei rugăciuni menționate de Ezra este acela de a se opune mișcării ascensionale și de a provoca coborârea emanației asupra Sefirot-urilor superioare și inferioare.

Tendința naturală a entităților spirituale de a urca la sursa lor este un concept neoplatonic bine cunoscut. Este vorba de *reversio*, un impuls inerent esenței lucrurilor, această concepție neoplatonică fiind aplicată aici la Sefirot[64]. Însă reintegrarea *rerum ad integrum*, care înseamnă în neoplatonism aducerea lucrurilor la starea lor perfectă, capătă aici o valoare peiorativă. Cel drept, simbol al unei Sefira, este văzut ca fiind îndepărtat – în contextul nostru, absorbit iarăși de către sursa lui – din pricina prezenței răului. Este semnificativ faptul că răul este legat de

mult, acest cabalist consideră pozitiv și raportul dintre porunci și Sefirot:

> Atributul [denumit] *El Hai* e numit drept și stă să privească și să observe cu atenție faptele oamenilor. Când vede că aceștia studiază Tora și [îndeplinesc] poruncile și doresc să se purifice și să se comporte într-un mod total și pur, atributul celui drept se amplifică și se răspândește, umplându-se de orice fel de influx și emanație ce vine din înalt[70].

Mă interesează cu deosebire verbele „a se răspândi", „a se amplifica" și „a se umple". Acest atribut poate fi văzut în primul rând ca o revenire de la contracția sa din lumea superioară[71]. În urma acestui act, el devine mai amplu pentru a primi în fine influxul divin[72]. Un comportament religios constituie așadar cauza determinantă a expansiunii sau a contracției acestui atribut specific. La începutul secolului al XIV-lea, acest principiu a fost prezentat drept o explicație în sens larg[73]: când „un om păcătuiește, el provoacă întoarcerea atributelor la neant[74], în lumea primordială, la prima lor existență și [atunci] ele nu mai emană bunătate asupra lumii inferioare." Întoarcerea finală a tuturor atributelor este descrisă după cum urmează[75]: „Dacă toate puterile[76] se vor întoarce la neant, atunci «unul primordial», care este cauza a tot, va rămâne în unitatea lui în «adâncimea neantului», într-o unire armonioasă." Este semnificativ faptul că revenirea atributelor divine la neant înseamnă întoarcerea lor la starea preexistentă, tocmai din cauza păcatelor. Suntem informați în acest fragment de existența unui vast proces care cuprinde toate Sefirot-urile, nu numai pe Cel Drept.

Și mai complexă apare formularea acestui principiu teurgico-teozofic în lucrările diferiților cabaliști de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Citim în *Sefer ha-Tihud*[77]:

> Când omul inferior întinează unul dintre membrele sale, acesta e întinat în lumea inferioară, dar e ca și cum el ar fi retezat și membrul corespunzător din lumea superioară. Semnificația acestei retezări este că membrul este tăiat și se contractă tot mai mult, adunându-se în adâncimile ființei, numite neant,

creștin. Omul, considerat o ființă decăzută, are o adâncă nevoie de sacrificiul de sine al lui Dumnezeu pentru a-și reface propria-i natură. Cristos trebuie să coboare în om pentru a-l ajuta să se întoarcă la starea paradisiacă. Pentru Silesius, această întoarcere este reprezentată de nașterea spirituală a lui Cristos înlăuntrul omului. Antropologia teurgică iudaică insistă foarte mult asupra altor elemente. Problema de bază este nevoia Divinității de a fi ajutată de om, sau de puterea lui, ca să refacă armonia sefirotică pierdută. Scopul teurgiei cabalistice este Dumnezeu, nu omul. Acestuia din urmă îi sunt atribuite puteri inimaginabile pe care el le poate folosi pentru a recupera slava divină sau imaginea lui Dumnezeu. Numai inițiativa lui poate să amelioreze Divinitatea. În calitatea lui de mag, teurgul cabalist nu are nevoie de ajutor sau îndurare din afară. Instrumentul său operativ – Tora – îi permite să fie independent. El nu caută atât salvarea prin intervenția lui Dumnezeu, cât salvarea lui Dumnezeu prin intervenția omului. Cabala teurgică dezvoltă una dintre caracteristicile fundamentale ale religiei ebraice: deoarece se concentrează mai mult pe acțiune decât pe gândire, evreul este răspunzător de tot, incluzându-l și pe Dumnezeu, deoarece activitatea lui este esențială pentru bunăstarea cosmosului. În consecință, nici un fel de speculație și nici un fel de credință nu pot schimba realitatea exterioară, care trebuie scoasă din starea ei de degradare[35]. Metafora umbrei arată o întărire a orientării teurgice cu ajutorul unei ferme definiții a rolului omului și a rolului Divinului. Numai păstrându-și propria sa individualitate, cabalistul teurg își poate păstra influența asupra cosmosului.

Această extraordinară importanță atribuită puterii umane este explicată clar în *Sefer ha-Neelam*[36], lucrare anonimă în care se lămurește semnificația cabalistică a interdicției de a ucide[37]:

> Omul este alcătuit din toate entitățile spirituale[37] și e perfect [deoarece cuprinde] toate atributele și a fost creat cu mare înțelepciune... deoarece el cuprinde toate secretele[39] *Merkavei*, iar sufletul lui este legat de aceasta[40], chiar dacă omul se află în această lume[41]. Să știi deci că dacă omul nu ar fi fost perfect, [cuprinzând în sine] toate forțele Celui Sfânt, fie el binecuvântat, nu ar putea să facă ceea ce face. Se spune

> că Rabba a creat un om. În același fel, dacă cei drepți ar dori-o, ar putea să creeze lumi[42]. [Toate acestea] îți arată că în om există o mare putere superioară, care nu poate fi descrisă, iar dacă omul posedă o asemenea perfecțiune, nu e numai pentru a elimina din lume forma sa și sufletul său. Iar cel ce ucide un om, ce pierdere provoacă el? El varsă sângele acelui [om] și micșorează forma[43], slăbind adică puterea Sefirot-urilor.

Așadar, omul este o prelungire a Divinului pe pământ. Forma lui și sufletul lui nu numai că reflectă Divinul, dar sunt de fapt divine. De aici derivă interdicția de a ucide un om. Semnificația ei reală nu e faptul, subliniat în sursele rabinice[44], că omul este o întreagă lume, o lume în sine, ci că acest microcosmos este o monadă divină. A distruge un om înseamnă nu numai a diminua forma divină pe pământ, dar chiar puterea divină însăși. Omul este conceput ca o sursă de energie paralelă, sau poate chiar identică prin esență cu Divinul. Cu toate acestea, distanța dintre entitatea umană și cea divină nu este anulată, ca în fragmentul mistic creștin citat mai sus.

Această delimitare a umanului de Divin, legată de metafora umbrei, este bine cunoscută în istoria religiilor. Doresc să amintesc pe scurt folosirea obișnuită a metaforei – omul ca umbră a Divinului – cu scopul de a pune în evidență valoarea inversiunii făcute în mediul cabalistic. După cum spune un proverb asirian, „Omul este umbra zeului, iar oamenii sunt umbra omului. Omul este regele care este ca o oglindă a zeului“[45]. Așadar, omul este umbra umbrei sau, potrivit unei interpretări diferite, protejatul unui alt protejat[46]. O analogie interesantă cu acest proverb apare în textul copt *Trei stele ale lui Seth*, un tratat gnosic găsit la Nag Hammadi. În lauda adusă lui Barbelo, eonii afirmă: „Fiecare dintre noi este ca umbra ta, așa cum tu ești o umbră a primului preexistent“[47].

Omul-umbră asirian își poate petrece întreaga viață într-o stare de ascultare totală, însă necreatoare. Experiența lui se încheie cu „neta senzație a rolului său insignifiant datorat distanței de netrecut“. Deși cei vechi aveau, cum spune Thorkild Jacobsen, „un puternic element simpatetic“, ei și-au dat însă seama că trebuia să facă față unei puteri „a cărei singură prezență cerea o

activitatea umană, iar antidotul său este efortul de neutralizare a acestei tendințe cu ajutorul unei activități contrare, îndreptată spre captarea în lumea inferioară a influxului superior, probabil în scopul de a compensa tendința ascensională a Sefirot-urilor. Consider așadar că, în dinamica Sefirot-urilor, există două forțe care acționează: strădania lor de a reveni la sursă după ce au fost îndepărtate de acolo și activitatea umană care, dacă e pozitivă, poate să se opună mișcării ascensionale, iar dacă e negativă, poate să contribuie la îndepărtarea Sefirot-urilor. Înțelegem lesne în ce măsură este omul interesat în menținerea acestui *status quo*. Numai ierarhia sefirotică poate să transmită influxul superior lumilor inferioare și orice piedică în acest lanț de transmisie se poate repercuta în mod negativ asupra lumii inferioare. Mai mult, a fost voința divină cea care a smuls rădăcinile Sefirot-urilor, sădind pe cele mai joase dintre ele în Grădină și provocând în consecință apariția întregii plerome sefirotice. Omul și Dumnezeu își unesc eforturile pentru a susține o lume intermediară care are rolul de mijlocitor între cei doi. Dumnezeu „împinge“ această structură în jos, în vreme ce omul trage influxul care se opune tendinței ascensionale.

Concepția precedentă poate fi definită sintetic ca o prelungire a povestirii biblice despre Paradis: Dumnezeu l-a sădit și i-a poruncit lui Adam să aibă grijă de el. Mai mult, în vechea terminologie esoterică ebraică, vocabula *Pardes* – grădină – este folosită pentru a indica speculații esoterice, iar expresia „tăierea ramurilor“ desemnează erezia. Pornind de aici, teozofia cabalistică precedentă poate fi concepută ca o interpretare elaborată a semnificației esoterice a povestirii despre Paradis și despre rolul mistic al activității umane. Activitatea perfectă este reprezentată de menținerea pleromei sefirotice în starea ei, orientată către această lume, ca în concepțiile talmudico-midrașice prezentate mai sus[65]. Această activitate o susține pe *Maase Bereșit* – simbol al Sefirot-urilor – în starea ei exteriorizată, nepermițându-i să fie absorbită din nou în partea cea mai ascunsă a Divinității. Cabala este deci concepută ca fiind forța reală care menține Grădina divină, așa cum Adam primise poruncă de la Dumnezeu să aibă grijă de grădina Edenului. Cultivarea grădinii este mai curând o

activitate continuă, și nu o întoarcere sau o obținere a stării primordiale. Paradisul teozofic nu este o experiență psihologică sublimă, așa cum afirmă Cabala extatică[66], ci o încercare dinamică de a menține această lume în cel mai bun *status quo* posibil. Nu este deci vorba de o „nostalgie a Paradisului“, deoarece caracteristica Paradisului teozofic constă în „*a se afla întotdeauna și fără efort* în centrul lumii, în inima realității“[67], ci de efortul de a o construi continuu și activ.

O dată cu dezvoltarea gândirii cabalistice, s-au scris lucrări tot mai elaborate despre teozofie și teurgie. Este greu să determinăm dacă teoriile detaliate mai recente reprezintă inovații sau numai tradiții transmise oral care au elaborat orientările generale ale concepției teozofico-teurgice. Cum lucrul nu poate fi dovedit în mod concludent, înclin spre cea de a doua posibilitate, deoarece e greu de conceput că Ezra nu era în măsură să explice modul specific de coborâre a influxului asupra Sefirot-urilor. Oricare ar fi răspunsul ce se poate da acestei probleme, începând cu cea de a doua jumătate a secolului al XIII-lea, teurgia lui *status quo* a dominat tot mai mult. Iosef Ghikatilla a scris în tratatul său intitulat *Saare ora*:

> Când oamenii se întinează și se îndepărtează de Tora și porunci și fac nelegiuri, nedreptăți și violențe, atunci atributul celui drept e să privească și să observe cu atenție faptele lor. Când vede că ei resping Tora și poruncile și fac nedreptate și violență, atributul celui drept se îndepărtează și se retrage [în înalt], urcând tot mai sus. Atunci se întrerup toate canalele, iar influxurile încetează[68].

Această lucrare din Cabala clasică se ocupă în detaliu de menținerea unui atribut specific – *țaddik* – la locul lui, prin îndeplinirea poruncilor. Nesocotirea lor determină întoarcerea atributului la sursa lui. Pentru prima oară, ni se spune în mod clar că există o anume legătură între comportamentul religios și rămânerea Sefirot-urilor într-o formă mai amplă. Este evident că Ghikatilla a dat o formă definitivă concepției lui Ezra, așa cum apare din folosirea exemplului acestuia cu „cel drept“[69]. Mai

Una dintre ipotezele cele mai sugestive ar putea fi identificarea lui Dumnezeu cu Tora. Cel ce „face“, adică îndeplinește poruncile, îl „face“ implicit pe Dumnezeu. Potrivit lui *Exodus Rabba*, „Dumnezeu a dat Tora lui Israel și i-a spus: este ca și cu m-ați fi primit pe mine“[106]. Așadar, legătura dintre Dumnezeu și Tora, deja subliniată de Midraș, ar fi fost folosită de către cabaliștii menționați. Atât după *Zohar*[107], cât și după *Sefer ha-Ihud*[108], Tora se identifică cu Dumnezeu. Potrivit lui *Sefer ha-Ihud*[109], grafia specifică a literelor din Tora este importantă deoarece acestea reprezintă modelele sau formele[110] lui Dumnezeu și orice schimbare distruge Tora pentru că ea nu mai este „forma lui Dumnezeu“. Prin urmare, „fiecare individ [din poporul lui Israel] ar trebui să scrie pentru folosul lui un sul din Tora, iar secretul ocult [al acestei practici] este acela că el l-a făcut[111] pe însuși Dumnezeu.“ Așadar, transcrierea fidelă a sulului Teorei înseamnă a-l face pe Dumnezeu. Încă o dată, forma *asao* – „l-a făcut“ – amintește pe aceea de *asaani*. De aceea, atât transcrierea Torei cât și îndeplinirea poruncilor sunt concepute ca activități care îl fac pe Dumnezeu.

Să încercăm acum să clarificăm semnificația specială a valorii atribuite acestor activități teurgice. Textele menționate mai sus apar în tratate cabalistice care au o concepție esențialistă despre Sefirot, sau pe care au luat-o din texte esențialiste. Pleroma sefirotică este înțeleasă ca o parte a esenței divine și reprezintă domeniul specific unde activitatea umană influențează Divinul. Ca și în concepția despre *status quo*, și în acest caz expansiunea pleromei este determinată de activitățile umane, singurele responsabile de bunăstarea aspectului revelat al Divinității și, indirect, de bunăstarea lumii întregi. Copiind Tora și îndeplinind poruncile, cabalistul sporește sau micșorează manifestările divine[112]. Comentând teoria din *Sefer ha-Ihud* privitoare la „producerea de Dumnezeu“, Recanati scrie[113]: „...ca și cum m-ar fi făcut. Așa cum e scris: «Vremea este să-l facem pe Dumnezeu», ca și cum am spune că cel ce întinează lumea inferioară, e ca și cum ar întina lumea superioară. Iar despre aceasta se spune: «El micșorează imaginea»[114].“ Această din urmă expresie se referă probabil la pleroma sefirotică. Tot după același cabalist: „Cel ce îndepli-

„legile ca fiind oracole revelate datorită îndurării divine[130] (...) poartă gravată în sufletele lor imaginea poruncilor. Mai mult, când aceștia le contemplă formele și modelele[131], gândul lor este prins de o mare mirare.“ Aflăm că lui Filon îi era deja cunoscută concepția că poruncile erau înzestrate cu forme și modele care puteau fi contemplate, așa cum și Iosef din Hamadan susține în fragmentul de mai sus că viziunea Torei constituia un tip de contemplare. Pentru Filon, această contemplare este o contemplare interioară, în vreme ce pentru Iosef ea este exterioară. Cu toate acestea, amândoi folosesc termenul *formă* în legătură cu Tora. Consider că Iosef se referea la porunci. Ideile lui au fost rezumate de către Recanati[132]:

> Toate științele se află în Tora, deoarece nu există nimic în afara ei. Tora și poruncile constituie o singură entitate, iar poruncile depind de carul ceresc[133], fiecare dintre ele depinzând de o parte a carului. Așadar, Dumnezeu nu e nimic în afara Torei, nici Tora nu e ceva în afara lui Dumnezeu. Ea nu e nimic în afara lui Dumnezeu. Acesta este motivul, pentru care susțineau cabaliștii că Dumnezeu este identic cu Tora[134].

Această totală identificare a lui Dumnezeu cu Tora, dominantă în Cabala de la sfârșitul secolului al XIII-lea, ridică problema semnificației specifice a teoriei potrivit căreia formele literelor sunt formele lui Dumnezeu. Cum am mai remarcat[135], „formele“ indică entități superioare, cum sunt îngerii – uneori identificați cu literele[136] – sau chiar puterile divine, cum vedem în *Bahir*[137]. Cu alte cuvinte, dacă literele Torei sunt forme divine, nu cumva poruncile, exprimate cu aceste litere, sunt și ele forme divine? Într-adevăr, după Recanati, care se inspiră și în acest caz din părerile mai vechi[138], „fiecare poruncă este o ramură și un membru al formei superioare, așa încât prin completarea întregii Tora, omul superior se perfecționează, deoarece fiecare din cele zece Sefirot (...) creează o formă[139], unindu-se cu celelalte.“

Această materializare a poruncilor, care în cazul nostru se produce simultan cu deificarea lor, presupune pentru ele un mod special de a fi și un mod special de îndeplinire a lor. Dacă acestea constituie un membru sau o ramură a Divinității, ele trebuie să

și ca o „îngrijire a Grădinarului“. Dacă simbolismul aparține aspectului inferior al Divinității, simbolismul lui *Atara* este legat de aspectul ei cel mai elevat. Domeniul activității umane se lărgește așadar dincolo de manifestările divine care guvernează lumile create, până când ajunge la nivelurile cele mai tainice ale Divinului. În vreme ce manifestările inferioare sunt structurate sau făcute cu ajutorul ritualului, cele mai elevate sunt împodobite cu o coroană sau mai multe. Din nou, aceste podoabe sunt produse de ascensiunea unei puteri divine inferioare – *Atara*.

IV. Plânsul teurgic

Așa cum am văzut mai sus în legătură cu *Midraș Hașkem*, plânsul uman provoacă o activitate analogă în mediul divin. În Cabala lui Luria, această teorie midrașică s-a dezvoltat într-o activitate teurgică bine elaborată, îndreptată către pornirea unui proces determinat în regatul divin. În *Zohar ha-Rakia*[214], Haim Vital interpretează dictonul talmudic „porțile lacrimilor nu erau ferecate“[215] în felul următor: „Deoarece omul inferior este imaginea formei superioare[216], iar gura lui este ca gura [formei] superioare, iar ochii lui sunt ca ochii [formei] superioare, [așa] cum se mișcă în lumea inferioară, același lucru se întâmplă [și] în lumea superioară.“

Mai mult, acest cabalist face o distincție între starea inferioară a gurii din care provine rugăciunea, ceea ce corespunde lui Sefira *Bina*, și plânsul, care corespunde lui Sefira *Hohma*[217]. „Când omul plânge, el trebuie să tindă să îmblânzească forțele judecății (...) și aparențele“[218]. Această teurgie simpatetică, prezentată aici în termeni generali, devine mult mai concretă într-o predică a lui Vital[219]. După ce a amintit afirmația tradițională că „tot ceea ce se întâmplă între [puterile] superioare este rezultatul activității [entităților] inferioare, iar omul inferior mișcă cu faptele sale toate oștirile din înalt, în rău și în bine“, el continuă[220]:

> Când cineva plânge și varsă lacrimi pentru [moartea unui] om, el provoacă și plânsul în înalt, așa cum găsim spus

Capitolul 9

HERMENEUTICA ÎN CABALĂ

Unul dintre sectoarele Cabalei căruia specialiștii îi acordă foarte puțină atenție este hermeneutica. Cercetarea modernă a formulat numai câteva concepte generale cu privire la simbolismul cabalistic, dar a neglijat problematica ridicată de metodele de interpretare cabalistice și a ignorat relațiile complicate dintre cabalist, în calitatea lui de interpret, și textul divin. În prima parte a acestui capitol, voi prezenta o analiză preliminară a unor chestiuni legate de simbolismul cabalistic. În a doua parte, voi examina natura experimentală a modului cabalistic de abordare a textului. Apariția unor metode hermeneutice relativ elaborate în scrierile lui Abraham Abulafia, ale autorului anonim al lucrării *Sefer ha-țeruf* și ale lui Ițhak din Acra, pentru a-i menționa pe cei mai cunoscuți dintre cabaliștii extatici, ca și în *Zohar,* în lucrările cabaliștilor teozofi – Moșe din León, Iosef Ghikatilla, Iosef din Hamadan și Bahia ben Așer – este o problemă deosebit de interesantă, și ea va constitui subiectul unui studiu separat.

I. Simbolul în Cabală

1. Natura simbolismului cabalistic

Potrivit unei axiome centrale a cercetării moderne cu privire la Cabală, importanța interpretării simbolice este deosebit de

nește o poruncă provoacă descinderea acelei puteri asupra aceleiași porunci din înalt, dincolo de «anihilarea gândului». El este deci considerat ca și cum ar fi contribuit efectiv la menținerea unei părți din Cel Sfânt, fie el binecuvântat“[115]. Așadar, îndeplinirea poruncii în lumea inferioară face ca influxul să se stabilească pe porunca corespunzătoare din lumea superioară. Activitatea umană capătă un caracter ontologic datorită concepției despre Sefirot, văzute ca porunci[116].

Aceată concepție este asemănătoare cu aceea din formula: „un membru susține un membru“. Mai mult însă decât această formulă, ontologizarea poruncilor este considerată de către cabaliști ca având o explicație dinamică. Potrivit lui Recanati, „omul a fost făcut după arhetipul superior“ și el trebuie în mod necesar „să provoace urcarea fiecărei porunci“, până ce ele „vor ajunge la Dumnezeu, fie el binecuvântat“[117]. Îndeplinirea poruncilor are așadar două aspecte teurgice: omul poate să deschisă sursa superioară și să provoace coborârea influxului asupra poruncii datorită urcării energiei legate de îndeplinirea unei anume porunci. Mai categorice și mai importante sunt fragmentele din lucrarea lui Meir Ibn Gabbai privitoare la tema examinată. Acest cabalist folosește în mod constant expresia *a face pe Dumnezeu*. Dintr-o lungă analiză a textului din *Zohar*, aflăm între altele[118]:

> Deoarece prin îndeplinirea poruncilor în lumea inferioară, acestea vor fi îndeplinite în lumea superioară și vor face ca arhetipurile lor să perfecționeze prin acțiunile lor slava divină. Iar cel ce face în acest fel este considerat ca și cum ar fi produs-o efectiv (...) Acesta este felul de a crea numele, care a fost atribuit lui David, așa cum e scris: „Astfel și-a făcut David nume“[119], iar aceasta se referă la perfecționarea slavei, la secretul numelui glorios[120]. Completat și unificat cu ajutorul studiului Torei și al îndeplinirii poruncilor și cu ajutorul adorării lui continue, fără întrerupere. Deoarece, toate acestea produc crearea numelui și perfecționarea lui, ceea ce reprezintă voința supremă, exercitarea voinței și intenția Creației.

Din această prezentare, apare cu evidență faptul că pleroma, indicată aici ca slavă sau nume, este obiectul activității umane.

Din această cauză, este absolut necesar să se respecte fără întrerupere ritualul care are scopul de a susține manifestările divine în starea lor perfectă. Trebuie să definim producerea lui Dumnezeu ca fiind un proces care duce la expansiunea Sefirot-urilor și la unirea lor. Prin îndeplinirea cu intenție a ritualului ebraic, cabalistul își îndreaptă intenția către Dumnezeu, provocând manifestarea lui în fața omului. Această reciprocitate este obținută datorită instrumentului revelat de către Dumnezeu – Tora.

Să revenim la un fragment din *Sefer ha-Ihud*, menționat parțial mai sus:

> Toate literele din Tora, datorită formelor lor, combinate sau separate, răsucite, curbe sau ascuțite, nenecesare sau pe jumătate înțelese, mici, mari sau inversate, caligrafia fiecărei litere, cele deformate deschise sau închise cât și cele ordonate, toate sunt forma lui Dumnezeu, fie el binecuvântat[121].

Acest fragment trebuie comparat cu un altul, atribuit lui Iosef din Hamadan, un cabalist ale cărui teorii sunt deosebit de apropiate de cele din *Sefer ha-Ihud:*

> Fericit și binecuvântat de soartă este cel ce știe cum să îndrepte un membru care corespunde unui alt membru[123] și o formă care corespunde unei alte forme în lanțul sfânt și pur[124], binecuvântat fie numele lui. Deoarece Tora este forma lui, binecuvântat fie el, am primit porunca s-o studiem ca să cunoaștem arhetipul formei divine[125], așa cum unii cabaliști[126] au spus[127]: „Fie blestemat cel care nu susține[128] toate cuvintele din Tora – pentru congregație – în așa fel încât ei să poată vedea imaginea formei divine. Mai mult, cel ce studiază Tora (...) zărește secretele din lumea superioară și vede slava lui Dumnezeu.

Ca și *Sefer ha-Ihud*, și Iosef din Hamadan menționează formele lui Dumnezeu în legătură cu Tora. El se referă la forme și la membre. Deși semnificația exactă a acestor forme nu este limpede, consider că ele reprezintă poruncile legate de membre. Ideea că poruncile au forme pare a fi prezentă în opera lui Filon care, urmându-l pe Platon, afirmă[129] că evreii care consideră

> de [însuși] Dumnezeu: „Domnul Dumnezeu al oștirilor va chema la plâns și tânguire“ și așa mai departe[221], [sau] „sufletul meu va plânge în taină[222]“ și așa mai departe, sau cum e scris: „O, cine va face din capul meu un izvor de apă [iar din ochii mei izvoare de lacrimi]? “[223] ceea ce înseamnă că eu doresc activitatea [entităților] inferioare, deoarece prin plânsul lor de jos, ele fac în așa fel încât „capul meu va fi un izvor de apă, iar ochii mei izvoare de lacrimi“. Să poată ele să facă astfel, ca eu să-mi pot plânge pe cel răposat.

Așadar, Dumnezeu așteaptă să fie acționat de către activitățile umane. Acestea, departe de a face parte dintr-o teozofie mecanicistă asociată cu procese intrasefirotice, potrivit prezentării făcute de Vital în *Zohar ha-Rakia,* apar ca făcând parte dintr-un obicei sau un ritual larg răspândit – tânguirea funebră pentru cel drept. În contrast cu precedenta prezentare a plânsului, adresată unei forțe specifice dinăuntrul pleromei divine – e vorba așadar de un act cabalistic – Vital subliniază, în predica lui, că „nu este necesar ca acel ce plânge să fie un [om] drept și cinstit, deoarece oricine varsă [lacrimi] provoacă acest lucru (...) chiar dacă cel ce plânge face [parte] din vulg“[224]. Așadar, eficacitatea plânsului nu se bazează pe cunoașterea gnozei esoterice, ci pe apropierea lui Dumnezeu de cei care au „inimile sfâșiate“[225]. Accentul pus pe activitatea umană este prezentat într-o lucrare cu caracter popular drept o trăire emoțională, nu o activitate teozofico-teurgică complicată. Asistăm așadar la o schimbare de direcție – de la teurgia elitistă, caracteristică pentru Cabala lui Luria, la o teurgie populară, caracteristică pentru misticismul hasidic. Potrivit acestuia, afinitatea dintre om și Dumnezeu nu reprezintă atât o asemănare structurală – în *Zohar ha-Rakia* se menționează forma superioară – cât reprezintă apropierea dintre procesul emotiv de la nivelul inferior și cel de la nivelul superior. Datorită acestei schimbări de direcție, a fost înlesnită o mai largă răspândire a Cabalei. Antropopatia, mai mult decât antropomorfismul, este conceptul de bază pentru înțelegerea transformării teozofiei în teologie mistică[226]. Cu alte cuvinte, în locul participării mistice a cabalistului la viața divină, ne găsim acum în fața unei parti-

cipări mistice a Divinului la viața umană. Numai atenuarea importanței ierarhiei complexe și a relației ei cu structura corpului uman a deschis o nouă cale misticii iudaice, în care spiritul a căpătat o importanță mai mare. Elementul teurgic nu a fost însă eliminat, precum în Cabala extatică, el a fost transferat pe planul spiritual-emotiv[227].

aibă și o formă. Prin urmare, îndeplinirea poruncilor are un impact ontologic care poate fi considerat pe bună dreptate teurgic.

Deosebit de semnificativ este faptul că două din principalele formulări, pe baza cărora cabaliștii au elaborat și au dezvoltat concepțiile lor teozofice, au provenit din surse vechi, probabil midrașice, păstrate numai în lucrările cabaliștilor. Atât fragmentul din *Midraș Hașkem*, cât și formula privitoare la „producerea lui Dumnezeu“ au ajuns până la noi numai datorită interesului cabaliștilor pentru formulări teologice speciale pe care ei le puteau utiliza ca punct de plecare pentru speculațiile lor. Aceste două exemple nu sunt singurele de acest fel[140], deși nu este ușor să mai adăugăm și altele[141]. Ele pot însă folosi ca important punct de referință al procesului întreprins de gândirea ebraică care a evoluat treptat în teozofie cabalistică. Departe de a reprezenta inovații radicale, aceste concepte (care apar totuși ca atare) sunt prezentate ca parte a unei încercări susținute de a înțelege vechi tradiții orale sau scrise, a căror semnificație este expusă cu ajutorul unei speculații teologice mai complexe. Ambele texte vorbesc despre strânsa asemănare dintre Dumnezeu și activitatea umană, în special în ceea ce privește îndeplinirea poruncilor. Această legătură reflectă un fenomen deja discutat în capitolul anterior și constituie un precedent important al relației strânse dintre teozofie și teurgie dezvoltată de Cabala târzie.

III. Ascensiunea lui Atara

Am remarcat că ascensiunea poruncilor și includerea lor în Divin înseamnă formarea aspectului revelat al lui Dumnezeu. Aceste motive nu trebuie să fie considerate altceva decât elaborarea unui proces bine cunoscut legat de o poruncă specifică: ascensiunea rugăciunii și transformarea ei în coroană – *Atara* – a lui Dumnezeu. Textele midrașico-talmudice îl prezintă pe îngerul Sandalfon atât în actul de a forma coroane cu rugăciunile lui Israel[142], cât și în actul de a le pune pe capul lui Dumnezeu[143]. De o deosebită importanță în acest context este un Midraș mistic – *Midraș Konen* – care afirmă[144]:

firmament deasupra capetelor lor și să se așeze pe capul Celui Sfânt, fie el binecuvântat, și să devină o coroană – *Atara* – pentru el[164] (...) pentru că rugăciunea se așează [acolo] ca o coroană... Deoarece când *țelota* și rugăciunea urcă spre înalt, atunci ele[165] murmură și incită pe *hașmal*[166] împotriva rugăciunii noastre...Și[167] *Atara* a Celui Sfânt, fie el binecuvântat, este [lungă] de 600 000 de parasanghe, corespunzând celor 600.000 de israeliți, iar numele lui *Atara* este *Sariel*[168] [anagrama lui Israel] iar valoarea ei numerică este „rugăciunea unui tată“[169], deoarece un tată creează o *Atara* prin rugăciuni, iar când[170] coroana [*Keter*] urcă, ei[171] dau fuga să se prosterneze și să așeze iute coroanele lor pe [firmamentul lui] *Aravot,* dându-i Lui regalitatea[172]. „Iar deasupra firmamentului de deasupra capetelor lor, se afla imaginea unui tron, ca o piatră de safir, și pe imaginea acestui tron se afla imaginea unui chip de om“[173]. Și astfel, rugăciunile [și] coroanele [*Atarot*] care urcă la tron sunt ca un tron, iar tronul e făcut din safir.

Acest fragment combină aproape toate motivele despre care am vorbit mai sus. În afara lor, mai apare și un aspect nou important: rugăciunile, transformate în *Atara,* urcă spre tronul divin și sunt considerate a fi „asemenea tronului“. Deci, rugăciunile umane se transformă, datorită ascensiunii lor, într-o parte a acelui *entourage* divin: *Șekina, Atara* pe capul lui Dumnezeu devin „asemenea tronului“. Ca și cabaliștii care au urmat, autorul așkenaz consideră că prin practicarea cultului religios se pot produce entități care ajung în regatul lui Dumnezeu și îmbogățesc pleroma divină. Această concepție teurgică despre rugăciune reprezintă un precedent de mare însemnătate al teurgiei cabalistice și aduce, încă o dată, dovada că acei cabaliști din Provența și Spania nu au introdus inovații cu teurgia lor și mai curând au elaborat o concepție care exista de multă vreme.

Textul citat poate fi comparat cu lucrarea *Sefer ha-Navon,* aparținând unui autor anonim, apărută și ea în cercurile așkenaze[174], care mai adaugă niște teme la cele analizate mai sus, dintre care deosebit de importantă este tema relațiilor dintre diferitele motive prezente în lucrare. Autorul scrie[175]: „*Ateret* de pe capul lui – GNZ – măsoară zece mii de parasanghe. Valoarea

numerică a lui GNZ este de șaizeci, ceea ce corespunde lui: „Iar când se oprea..., zicea: «Întoarce-te, Doamne, la miile și zecile de mii ale lui Israel»[176]. Numele lui *Ateret* este Israel... în numele lui Israel[177], ale cărui litere sunt Israel.“ Versetul citat din cartea Numerii este același folosit în *Tosefta Iehamot* pentru a demonstra că trebuie să existe un număr determinat de israeliți pentru a ușura sălășluirea *Șehinei*. Într-adevăr, puțin după citatul de mai sus, autorul scrie[178]:

Coroana [Keter] (...) este dusă de către spirite la Metatron[179], iar aceasta o invocă și o așează pe capul lui Dumnezeu[180]. Iată de ce coroana [are] GNZ zeci de mii de parasanghe deoarece este ascunsă[181] și tăinuită. Iar în tratatele *Baba* Kamma, Sota și *Iehamot* (...) este scris: *Șekina* nu sălășluiește pe mai puțin de douăzeci de mii de israeliți, ca în versetul „Iar când se oprea..., el zicea: «Întoarce-te, Doamne, la miile și zecile de mii ale lui Israel.»“ Iar *Ateret* are numele lui Israel.

Așadar, aspectul teurgic al poruncii care ordona ca *demut* să fie înmulțită și nu micșorată era direct legat de motivul teurgic al lui *Atara* din *Șiur Koma.* Într-adevăr, aluzia rapidă la natura teurgică a recitării unor anumite formule luate din *Midraș Konen* este confirmată de *Sefer ha-Navon:* „Cel ce răspunde cu un *amin* la o binecuvântare a rugăciunii [adaugă] un nod la coroana – *Atara* – lui Dumnezeu. Deoarece, dacă nu ar fi nici un nod, fiecare literă, fiecare cuvânt din rugăciune s-ar desprinde de *Atara*“[182]. Potrivit acestui fragment, formarea lui *Atara* are două aspecte: unul este constituit din recitarea rugăciunilor, iar celălalt din împletirea formulelor liturgice cum e *amin, Baruh Hu* și așa mai departe. Rolul acestor formule amintește vechile descrieri ale veșmântului divin în care acesta era țesut cu toate repetările termenului *Az* aflate în Tora[183].

Câteva din aceste teme sunt evident legate de un text foarte important, citat de Eleazar din Worms în *Sefer ha-Hohma*[184]. Deși fragmentul a fost publicat și analizat, asemănările lui cu surse vechi au scăpat cercetătorilor[185]. Acest paragraf rămas de

rugăciunilor lui Israel și punerea lui *Atara* pe „capul lui Dumnezeu“[207]. Ezra citează într-un alt fragment concepțiile exprimate în legătură cu *Atara* în *Midraș Tanhuma* și în *Șiur Koma*[208]. Putem așadar să susținem că literatura clasică care dezvoltase acest motiv era cunoscută cabalistului din vechime. Pornind de aici, el considera necesară recitarea rugăciunilor cu scopul de a capta influxul asupra Sefirot-urilor și de a le uni totodată cu *En Sof*, provocând urcarea lui *Atara* împreună cu întreaga structură a Sefirot-urilor inferioare[209]. Un cabalist din perioada următoare a rezumat această teorie după cum urmează: „în pofida faptului că se află dedesubtul [celorlalte Sefirot], ea urcă uneori la *En Sof* și devine o *Atara* pe capul acestora, din care cauză se cheamă *Atara*“[210].

Potrivit unui cabalist anonim din secolul al XIV-lea[211], enumerarea celor zece Sefirot începe cu[212] „*Atara,* ca să te facă să înțelegi că și ea este *Keter.* Iar dacă vei inversa ordinea Sefirot-urilor, *Malhut* va fi prima (...) pentru că ele nu au nici început, nici sfârșit, deoarece «începutul[213] gândului este sfârșitul acțiunii».“

În rezumat, într-o serie de texte care preced Cabala istorică, apar elemente teurgice care se referă la o entitate prezentată ca făcând parte din domeniul pleromatic – *Atara.* Acest tip special de teurgie este asemănător cu teurgia cabalistică, analizată mai sus, care se ocupa de producerea pleromei și nu atât de întărirea ei. Încă dintr-un text vechi, citat în lucrarea lui Eleazar din Worms, putem găsi prezența acestei concepții legată de motive teozofice specific cabalistice. Consider așadar că teoria teurgică care a urmat „producerii lui Dumnezeu“ este în mod esențial o continuare a unei mai vechi idei teurgice. Asemănarea dintre discuția în cadrul așkenaz și discuția din cadrul cabalistic cu privire la legătura *Atara-Keter* demonstrează existența unor surse comune, venind din niște tradiții și mai vechi.

Ritualul producerii lui *Atara* cu ajutorul rugăciunii și urcarea și așezarea ei pe capul lui Dumnezeu echivalează cu încoronarea regelui. Această înscăunare rituală amintește cu toată evidența vechea conexiune dintre ritual și monarhie. Pornind de aici, putem considera Cabala nu numai ca o „îngrijire a Grădinii“,dar

Există un *Ofan* în lume[145], al cărui cap ajunge la creaturile [sfinte], mijlocitor între [poporul lui] Israel și tatăl său ceresc. Numele lui este *Sandalfon*[146]. El împletește coroane pentru Domnul slavei[147], formându-le din *Kedușa, Baruh Hu* și *Amen, Iehe Șeme Rabba,* pe care fiii lui Israel le recită în sinagogi, și imploră coroana în numele inefabil [divin], iar aceasta [coroana] urcă treptat spre capul Domnului. Așadar, înțelepții au spus că cel care reduce la neant *Kadoș, Baruh Hu* și *Amen, Iehe Șeme Rabba* micșorează coroana.

Afirmația din încheierea acestui fragment este deosebit de interesantă. Cine nesocotește recitarea anumitor părți din liturgia ebraică provoacă micșorarea coroanei – *Atara*. Această coroană formată din cuvintele rugăciunilor trebuie să fie perfectă pentru a urca la capul divin. Nu putem să punem la îndoială originea biblică a termenului ebraic *Atara*. În Cântarea Cântărilor 3,11 citim: „Veniți și priviți pe regele Solomon încoronat, cum a lui maică l-a încununat, în ziua sărbătorii nunții lui."

În *Aggar Șir ha-Șirim,* acest verset este aplicat legăturii dintre Israel și Dumnezeu[149]: „Nații ale lumii, veniți să vedeți sărbătorile proclamate de regele[150] care posedă pacea cu coroana cu care maica sa s-a încununat. [Ea a făcut așa] la Marea [Roșie] când s-a spus: «Dumnezeu va domni mereu». [Atunci] Dumnezeu a spus: «E ca și cum mi-ai fi pus o diademă de regalitate pe capul meu.»" Atribuirea lui Dumnezeu a coroanei și concepția despre Israel ca „mamă" constituie principalele puncte de divergență față de textul biblic. Legat de același verset, este atestat un fenomen similar în textul gnostic anonim citat mai sus în mai multe rânduri[151]: „Tatăl[152] Universurilor – Cel fără Sfârșit – a trimis o coroană în interiorul căreia erau înscrise numele acestor universuri[153] (...) Această coroană este coroana despre care s-a scris: «A fost dată lui Solomon în ziua bucuriei inimii lui.»"

Este ciudat că textul gnostic consideră coroana ca fiind un nume divin, exact ca în tradiția ebraică. Această identificare este o dovadă posibilă a infiltrării unei concepții ebraice în textul copt. Încă o dată, este evidentă asemănarea dintre acest fragment și textele ebraice citate mai sus. Toate au în comun o calitate dinamică. În sursele ebraice, coroana urcă la Tatăl. În Textul gnostic, ea

coboară din porunca Tatălui. Deși orientate în mod diferit, aceste mișcări demonstrează rolul dinamic atribuit coroanei, rol evident atipic pentru acest obiect.

Să revenim la sfârșitul citatului din *Midraș Konen*. Motivul diminuării lui *Atara* are o uriașă importanță pentru înțelegerea acestei concepții deosebite despre materializarea rugăciunii. Folosirea verbului *meet* ne amintește expresia din Talmud – *meet ha-demut*[154] care, în acest context, se referă la ideea că fiii lui Israel trebuie să fie în număr de cel puțin douăzeci și două de mii pentru a înlesni stabilirea *Șehinei* pe pământ[155]. Dacă vom compara tradițiile menționate mai sus cu un pasaj din *Șiur Koma* în care se arată că pe capul lui Dumnezeu coroana este de 600 000 de [parasanghe*], concepția teurgică despre *Atara* poate fi înțeleasă ca și când ar corespunde celor 600.000 de israeliți[156].

„Consider că această corespondență între *demut* și un anume număr de israeliți și coroană și același număr de evrei și expresia *gorem le-maet ha-Atara* fac parte dintr-o concepție mai amplă. *Atara* trebuie probabil să fie concepută ca fiind un corespondent al lui „*demut* [superioară]" și *Șehinei*. Așadar, activitatea umană influențează aceste trei entități și nesocotirea procreării sau multiplicării sau a rugăciunii determină diminuarea manifestărilor divine. Dacă această analiză este corectă, atunci fragmentul din *Șiur Koma* reprezintă o concepție teurgică implicită[157].

Unele dintre motivele de mai sus converg în două fragmente interesante găsite în scrierile lui Eleazar din Worms. Citim într-unul din ele[158]:

HWH[159]: *ghematria [*valoarea numerică] este [ca aceea a lui] BIT și probabil a lui HIH, care este numele *Șehinei,* așa cum e scris: „Eu voi fi [*EHIEH*] alături de el ca o doică"[160], adică *țelota* [„rugăciunea"[161]], vocea rugăciunii care urcă către înalt, așa cum a explicat Rași: „Și era o voce din înaltul firmamentului deaupra capetelor lor. Când stăteau nemișcați, își strângeau aripile"[162]. El interpreta: „Și era o voce"[163], adică rugăciunea lui Israel, pentru ca rugăciunea lor să urce la

* Din gr. *parasanghis,* măsură de lungime persană de 30 de stadii, adică aproximativ 6 km (n.t.).

la maestrul așkenaz se bazează pe o cunoscută dimensiune cabalistică, fapt care a reținut atenția cercetătorilor:

Locul lui *Atara* este pe capul Creatorului, în [sau cu ajutorul] numele [divin] de patruzeci și două de litere[186] (...) iar când *Atara* se află pe capul Creatorului, atunci ea se cheamă *Akatriel* și atunci coroana este ascunsă tuturor îngerilor sfinți, ascunsă în 500 000 de parasanghe[187]. Despre ea a spus David: „Ca unul care locuiește sub ocrotirea Celui Preaînalt, și se adăpostește la umbra celui Atotputernic"[188] – ceea ce înseamnă[189]: „în [sau ajutați de] rugăciunea[190] Atotputernicului vom găsi adăpost" (...) deoarece rugăciunea este *țelota* lui Dumnezeu și ea stă la stânga lui, ca o mireasă față de mirele [ei]. Și este numită „fiica regelui" iar uneori este numită *Bat Kol* după numele misiunii ei. Despre ea a spus Solomon: „*EHIH, Șekina, EȚLO*[191]" iar numele lui *Șekina* este *EHIH*, iar traducerea [aramaică] a lui *EȚLO* este *TRBIH*[192], care derivă din *BRTIH* [„fata lui" în aramaică[193]], deoarece este numită fiica regelui, după numele lui *Șekina* care stă cu el [*EȚLO*] în această casă (...) are o *țelota* care se numește *EȚLO,* care este a zecea regalitate, care este taina tuturor tainelor.

Natura dinamică a lui *Atara* este aici evidentă. Ea ajunge la o stare specifică de îndată ce este așezată pe „capul Creatorului" numele ei devine *Keter,* de unde *Akatriel*, și este considerată „ascunsă". Aceste teme prezintă asemănări cu concepții atestate în lucrări presupuse a fi anterioare fragmentului păstrat în *Sefer ha-Hohma* și în alte scrieri contemporane cu aceasta. Citim în textul așkenaz anonim examinat mai sus[194]:

Rugăciunea lui Israel (...) stă pe capul Celui Sfânt, fie el binecuvântat, și devine pentru el o *Atara,* așa cum s-a spus: „Cel ce locuiește în locul tainic al Celui Preaînalt"[195]. „În taina" (*ba-seter*) are aceeași valoare numerică cu *Akatriel*[196] deoarece rugăciunea stă ca o coroană (*Atara*), așa cum e scris: „și există o coroană pe capul lui *Akatriel*[197], Domnul Dumnezeu al lui Israel."

Acest fragment pune în evidență aceeași relație dintre *Keter, Atara, Akatriel* și tema tainei[198]. Aici, ascensiunea dinamică a lui

Atara și transformarea ei în coroană [*Keter]* sunt și ele puse în evidență. Mai mult, legătura dintre „regalitate" și *Atara* apare și ea, urmând o tradiție anterioară[199]. Se pare totuși că în alte texte se găsesc nu numai motivele ascensionale. Coborârea rugăciunii, adică a coroanei, la porunca regelui, ne amintește citatul din textul gnostic copt menționat mai sus[200]. Textul din *Sefer ha-Navon* include însă două elemente deosebit de caracteristice pentru Cabală: (1) rugăciunea, înțeleasă ca *Atara*, este identificată cu „zecimea regală", accentul fiind pus pe „zece" care arată poziția lui *Malhut* – „regalitatea" – care este a zecea Sefira[201]; (2) rugăciunea considerată ca entitate feminină, mireasa lui Dumnezeu. Dinamismul lui *Atara*, care este *Șekina* și apare atât în opoziție cu *Malhut*, cât și pe „capul lui Dumnezeu", amintește dinamica *Șehinei* dintr-un vechi text în care aceasta este descrisă cu următoarele cuvinte: „așa cum *Șehina* se află jos, tot așa este ea sus"[202]. În cartea *Bahir,* această concepție era atribuită prezenței *Șehinei* în întregul domeniu pleromatic[203].

Înainte de a încheia examinarea materialului așkenaz, trebuie să amintesc că această concepție teurgică despre rugăciunea care urcă apare în faimosul *Șir ha-Kavod,* bine cunoscut deoarece face parte din liturghia de Șabat: „Fie lauda mea o coroană pe capul tău / iar rugăciunea mea să fie pusă în fața ta ca o mireasmă." Comparația rugăciunii care urcă cu o mireasmă reprezintă probabil o elaborare a concepției potrivit căreia rugăciunea înlocuia sacrificiile.

Motivul ascensiunii lui *Atara* către locul cel mai înalt din pleroma divină a fost adoptat de Cabala teozofică. Deși era considerat un simbol clasic al celei mai de jos dintre Sefirot – *Malhut* –, *Atara* este uneori reprezentată în actul de urcare la *Keter,* într-un mod asemănător cu cel al autorului anonim, a cărui concepție s-a păstrat în lucrarea lui Eleazar din Worms. Deja Ezra din Gerona comentase versetul din Cântarea cântărilor 3,11[204] în următorii termeni: „Întreaga structură[205] se va împreuna și se va uni urcând către *En Sof*." După acest cabalist, așa se explică de ce „binecuvântarea – *Kedușa* – și unirea, provenind din „anihilarea gândului»", se numesc *Ateret* și *Keter*[206], o afirmație care se bazează pe textul din Midraș în care se vorbește despre împletirea

Presupun că familiaritatea cu diferite tradiții cabalistice a condus la o atitudine mai curând lipsită de prejudecăți față de materialul deja existent și, lucru și mai important, a favorizat crearea unor noi simboluri într-un mod relativ lipsit de constrângeri. Aceste două decenii au asistat la tezele finale ale celei mai mari părți din tradițiile cabalistice vechi și la apariția unei abordări mai complexe a Cabalei, înțeleasă acum ca o disciplină ce cuprindea tendințe de gândire separate înainte. Acest nou mod de abordare, reprezentat de trei cabaliști – Ghikatilla, León și Iosef din Hamadan –, ca și de către *Zohar*, reprezintă ceea ce aș numi eu „Cabala inovatoare" spaniolă[48], spre deosebire de tendințele conservatoare dominante în generațiile anterioare[49]. Pentru cabaliștii spanioli, unul dintre principalele domenii de creație era acela al simbolurilor cabalistice. Dispuși să accepte simboluri provenind din diferite structuri, cabaliștii creatori nu numai că au îmbogățit literatura existentă cu noi combinații, dar – presupun eu – au introdus și simboluri noi. Lucru care ar putea explica reviziile sau redactările comentariilor despre cele zece Sefirot care conțin, aproape în exclusivitate, numai liste de simboluri.

Aceste liste aveau scopul de a da cabaliștilor posibilitatea de a descifra Biblia, textul simbolic în care se pot discerne procesele divine. Acest gen literar de catalogare a simbolurilor potrivit unei structuri determinate poate fi comparat cu bestiariile, lapidariile, cu cărțile orelor atât de răspândite în cultura occidentală după secolul al XII-lea. Creștinii, preocupați de descifrarea textului biblic și a naturii, au compus și au difuzat aceste informații organizate, care aveau să servească – după părerea lor – drept cheie în procesul de descifrare. Cabaliștii, care își îndreptau eforturile spre interpretarea simbolică a textului, au folosit un instrument de cercetare mai limitat – cele zece Sefirot arhetipale, înțelese ca o structură care organiza materialul biblic. Mai mult, interesul creștinilor pentru semnificația simbolică a animalelor și a pietrelor era motivat de un impuls mai curând creator decât hermeneutic. Spre deosebire de contemporanii lor evrei, creștinii au creat structuri arhitectonice bogat împodobite cu ornamente care, cel puțin în parte, trebuiau să impresioneze pe privitori prin conținutul lor simbolic. Tot în această perioadă apare o lucrare, scrisă probabil tot atunci, care trebuia să fie citită ca un tratat simbolic – *Zo-*

relevantă pentru înțelegerea acestui tip de misticism ebraic. Într-un scurt eseu, Scholem afirmă că „acea *Weltanschaung* simbolică a Cabalei în toate formele ei" este una dintre componentele sale de bază[1].

Această afirmație, formulată în 1936, a fost repetată în toate cercetările ulterioare privind rolul simbolismului în Cabală. Singura analiză a acestei probleme – un studiu al lui Tishby – a confirmat numai opinia lui Scholem: „Nu există o temă tratată de literatura cabalistică care să nu fie legată, într-un fel sau altul, de simbolism și nu există cabalist care să nu fi folosit simbolurile pentru a-și exprima concepțiile"[2]. Aceste afirmații categorice, exprimate în termeni clari, demonstrează un surprinzător acord în problema simbolismului cabalistic, acord care se întâlnește cu greu în privința altor subiecte majore. Afirmațiile de mai sus nu au fost însă nici verificate, nici dovedite de către specialiști și nici de către discipolii lor. Doresc așadar să discut corectitudinea „descoperirilor" făcute de cele două eminente figuri ale cercetării cabalistice moderne.

Importanța deosebită a expresiei simbolice este evidentă și indiscutabilă în Cabala teozofică, a cărei lucrare principală a fost *Zohar*-ul. În ceea ce privește alte tipuri de Cabală, rolul simbolismului este însă problematic. Să începem cu modul în care a fost discutat acest subiect în Cabala extatică. Din numeroasele și voluminoasele lucrări ale lui Abraham Abulafia, este cu totul absent simbolismul așa cum a fost el definit de Scholem și de Tishby[3], fapt care are cel puțin două motive. În primul rând, interesul deosebit al lui Abulafia pentru obținerea stărilor de conștiință mistică, fie că acestea aveau scopul de a obține revelații, fie că duceau la unire. Primele, exprimate în forme alegorice, puteau fi ușor descifrate cu ajutorul terminologiei aristotelice. Celelalte necesitau expresii simbolice, iar când descrierile de acest tip apar, ele aparțin genului alegoric. Al doilea motiv al absenței simbolismului din scrierile lui Abulafia îl reprezintă teologia lui specială, foarte diferită de aceea din Cabala teozofică. Abulafia nu accepta teozofia în general și nici măcar formele ei din Cabala teozofică. La fel, el respingea și ideile demonologice, amplu acceptate de către ceilalți cabaliști. Cum acestea erau

necesară spre experiența mistică, înțeleasă în acest context ca o luare în posesie a intelectului uman de către Divin. Din acest motiv, forma limitată nu permite entităților de un nivel mai ridicat să devină transparente în sfera noastră umană, ci mai curând împiedică posibilitatea unei stabiliri a spiritului în finit. Cabala teozofică folosește simbolurile ca pe o cale care duce la obținerea unei gnoze a dinamicilor superioare, la care nu se poate ajunge în alt mod[7]. Cabala extatică se străduie să facă experiența Divinului. În optica ei, simbolurile se pot preschimba cu ușurință în obstacole pentru misticul care năzuiește numai la contactul cu Dumnezeu sau, așa cum a scris Natan Rotenstreich, „pe de o parte, simbolismul, iar pe de alta, negarea lui *unio mystica* și a panteismului par a constitui două axe corelate care cuprind componenta epistemologică și componenta ontologică din opera interpretativă a lui Scholem"[8]. Acestea erau într-adevăr liniile principale ale interpretării lui Scholem. Cu toate acestea, ele constituie numai o abordare unilaterală a fenomenelor cabalistice. O formulare mai adecvată ar fi insistat asupra faptului că cele două axe ale Cabalei sunt, pe de o parte, simbolismul, care nu e legat de experiențe de unire, iar pe de altă parte, experiențele de unire care fuzionează cu un limbaj nesimbolic.

Așadar, când Cabala se concentrează pe procese psihologice sau când teologia ei este orientată mai mult către filozofie decât spre teozofie, rolul simbolului se reduce extrem de mult sau, ca în cazul lui Abulafia, este complet înlăturat. Un alt exemplu, tot pe această temă, este dat de către un contemporan mai în vârstă al lui Abulafia, Ițhak ibn Latif. Deși teologia acestuia are un caracter fundamental neoplatonic – în opoziție cu aristotelismul lui Abulafia – și are mai mult tendința de a folosi expresii aluzive, concepția lui statică despre Divinitate îl împiedică să folosească un simbolism dinamic, limbajul lui fiind mai aproape de alegorie decât de simbolism. Același lucru se poate spune despre tratatul care datează de la începutul secolului al XIV-lea, *Masoret ha-Berit*, al lui David ben Abraham ha-Lavan[9]. În perioada următoare, când apare misticismul hasidic datorită atenuării filozofiei complexe a lui Luria, concentrarea pe psihologie a determinat diminuarea evidentă a rolului simbolismului cabalisic clasic.

abordare activistică a experienței mistice cu ajutorul tehnicilor proprii ei, în momentul experienței acest activism dispărea, fiind înlocuit de o stare de pasivitate[35]. Creșterea ponderii atitudinii activistice în Cabala teozofică a avut importante repercusiuni asupra rolului simbolismului în Cabală. Cu cât creștea rolul teurgiei, cu atât mai problematic devenea rolul jucat de simbolism.

Relația mistică a omului drept cu *Șekina* a fost extinsă în detrimentul percepției simbolice a acestei manifestări divine[36]. Putem așadar trage concluzia că nucleele religioase cum sunt extazul, magia și teurgia au atenuat importanța simbolismului în unele sisteme cabalistice.

Ne vom ocupa acum de înflorirea simbolismului în Cabala teozofică în contextul ei istoric.

2. Înflorirea simbolismului cabalistic

Din punct de vedere cronologic, înflorirea simbolismului cabalistic poate fi plasată în ultimele două decenii ale secolului al XIII-lea. Centrul ei a fost Castilia. Cu un secol mai înainte, simbolurile teozofice apăruseră însă în cea mai mare parte a literaturii cabalistice scrise în Provența și în Catalonia. Deși simbolismul a fost folosit ca o modalitate importantă de expresie de către marea majoritate a celor dintâi cabaliși, el a fost utilizat în acea vreme într-un mod special. În documentele vechi, simbolurile sunt relativ rare, iar legătura dintre un simbol și obiectul simbolizat este relativ stabilă. Putem susține pe bună dreptate că această conexiune făcea parte dintr-o tradiție mai veche, transmisă numai în anumite cercuri închise. O trecere în revistă a simbolismului exprimat în lucrările cabalistice scrise în Catalonia după sfârșitul secolului al XIII-lea, care încorporau unele din tradițiile ce proveneau de la Nahmanide și de la sursele acestuia, revelă un efort clar pentru a limpezi semnificația simbolică exactă a unui anumit cuvânt sau fraze. Uneori, sunt relatate controversele dintre elevii lui Nahmanide, controverse axate pe chestiuni ca, de exemplu: cuvântul *Țion* se referă la Sefira *Malhut*, așa cum susținuse una dintre autoritățile în materie[37], sau la *Iesod*, așa cum arătase un coleg

principalele domenii ale simbolismului cabalistic, o importantă parte din simboluri își pierdea orice interes pentru gândirea lui. Cu toate acestea, indiferența lui și, cum vom vedea în continuare, chiar respingerea simbolismului făceau parte dintr-un curent mai amplu din interiorul Cabalei, care cuprindea *Comentariul la Sefer Iețira* al lui Baruh Togarmi, fragmentele dintr-o lucrare analogă a lui Ițhak Bedersi, primele lucrări ale lui Moșe din León și Iosef Ghikatilla și unele secțiuni mai vechi din *Midraș ha-Neelam,* ca să menționăm numai câteva dintre lucrările acestei școli. Cabala lingvistică, ale cărei asemănări cu aceea a lui Abulafia sunt evidente, nu a împărtășit interesul pentru teozofie al cabaliștilor din acea vreme. Prin urmare, simbolismul a constituit în principiu un aspect marginal, uneori chiar de-a dreptul nerelevant, în interiorul acestui curent. Singurele excepții importante sunt reprezentate de lucrările lui Ițhak din Acra care a avut, asemenea cabaliștilor extatici, un profund interes pentru experiența paranormală și pentru practicarea tehnicilor mistice, rămânând totodată atras și de ampla varietate a simbolismului cabalisic care înflorea la acea vreme în Spania.

O examinare atentă a tratatelor cabalisice alcătuite sub influența dominantă a lui Abulafia revelă aceeași indiferență față de expresia simbolică, atât de prezentă în Cabala teozofică. Lucrări ca *Sefer ha-țeruf, Șaare țedek, Ner Elohim* și, într-o perioadă mai târzie, *Sullam ha-Aliia,* tratatul lui Iehuda Albotini, demonstrează că Abulafia nu a fost singurul cabalist care a scris tratate importante inspirate din această doctrină și fără să folosească terminologia simbolică. Mai mult, se pare că simbolismul elaborat din Cabala teozofică a fost un subiect de batjocură pentru Abulafia. În tratatul lui, *Imre Șefer*, el arată că teozofii[4]:

> ...susțin că au primit de la profeți și de la înțelepți revelația că există zece Sefirot, și au desemnat fiecare Sefira cu un nume, unele dintre acestea fiind omonime, altele nume proprii. Iar când li se cerea [să le explice], cei care le cunoșteau nu erau în măsură să spună ce anume erau acele Sefirot și la care anume [tip de] entitate se refereau numele lor (...), iar numele lor [ale Sefirot-urilor] sunt bine cunoscute din cărțile lor, însă ei sunt foarte nedumeriți în privința semnificației lor.

Ținta principală a criticii lui Abulafia era teozofia cabalistică, în special afirmația că există zece puteri divine indicate cu o multitudine de nume, adică de simboluri. Aflăm însă și critica adusă de el numeroaselor simboluri care indică entități a căror esență nu era cunoscută nici măcar cabaliștilor. Într-adevăr, Abulafia pare a fi surprins aici o problemă centrală a Cabalei teozofice. În net contrast cu filozofia, acest tip de Cabală fie că nu era în măsură să definească natura exactă a ierarhiei sale de emanații, fie că era indiferentă față de definițiile precise. Așadar, simbolurile înlocuiau definițiile precise. Pentru un cabalist ca Abulafia, a cărui teologie era puternic influențată de gândirea lui Maimonide, formulările neclare erau considerate nu ca o imposibilitate de a exprima obiectul, ci ca o lipsă de claritate din partea subiectului gânditor. Multiplicitatea de nume sau de simboluri era, pentru Abulafia, un simptom de nesiguranță intelectuală. Așadar, cel puțin într-un caz, Abulafia nu numai că se abține de a utiliza simboluri, dar critică deschis folosirea lor, interpretând-o ca un semn al lipsei de înțelegere. Potrivit unui alt text important din Cabala extatică, chiar și concentrarea asupra unui nume precis se dovedea nocivă pentru dezvoltarea spirituală a misticului. Maestrul anonim al autorului lucrării *Șaare țedek* îi spunea discipolului său:

> ...să șteargă tot. Obișnuia să-mi spună: „Fiule, scopul tău nu este acela de a te opri în fața unei forme finite, chiar dacă ea aparține unui ordin înalt. Mai degrabă îndreaptă-te spre «cărarea numelor». Cu cât acestea sunt mai greu de înțeles, cu atât mai înalt este rangul lor. La un moment dat, vei ajunge să pui în mișcare o forță pe care nu o vei mai putea controla, dar care, în schimb, îți va controla rațiunea și gândirea ta“[6].

După cum știm, simbolurile au scopul de a ajuta la perceperea a ceea ce este greu de înțeles. Simbolul este așadar mult mai cuprinzător decât procesul simbolizat sau decât entitatea simbolizată. Într-adevăr, așa vede Cabala teozofică natura simbolului. În Cabala extatică, nici un grup de simboluri nu poate ajuta la o mai bună înțelegere a subiectelor înalte. Într-adevăr, ștergerea oricărei expresii scrise sau orale limitate constituie o trecere

al lui[38]? Faptul că aceștia nu ajungeau la o înțelegere demonstrează că polivalența unui anumit simbol era încă o noțiune rară pentru cabaliștii catalani care continuau cu fidelitate tradiții cabalistice mai vechi. Această descriere este valabilă, *mutatis mutandis,* și pentru cabaliștii din Gerona – Ezra, Iakov ben Șeșet și, într-o anume măsură, pentru Azriel, al cărui simbolism este relativ sărac dacă îl comparăm cu simbolismul cabaliștilor castiliani care au urmat după el, dar mai bogat decât acela din Sefer ha-Bahir sau din lucrările lui Ițhak Orbul. În mod analog, ponderea simbolismului în lucrările lui Iakob ben Iakob ha-Cohen, ale fratelui acestuia, Ițhak, și ale discipolilor lor este limitată. În acest context, constatăm o schimbare surprinzătoare a rolului jucat de simboluri în Castilia, după sfârșitul secolului al XIII-lea. Pentru prima dată, au fost scrise ample comentarii despre cele zece Sefirot, constând din lungi liste de simboluri care se referă la fiecare Sefira. Lucrări clasice ale Cabalei cum sunt tratatele *Șaare Ora* și *Șaare țedek* ale lui Iosef Ghikatilla sunt dedicate, în mod special, sutelor de simboluri legate de Sefirot. Mai mult, avem motive să credem că în această perioadă s-a petrecut în Castilia un fenomen literar interesant. Într-un timp relativ scurt, anumiți autori au scris mai multe versiuni ale comentariilor lor cu privire la cele zece Sefirot. Iosef Ghikatilla a scris cel puțin patru comentarii de acest tip[39], Moșe din León cel puțin două[40] iar Iosef din Hamadan cel puțin trei[41]. Nu cunoaștem să se fi întâmplat un lucru similar în secolul precedent[42].

Deși nu există diferențe conceptuale mari între diferitele versiuni ale comentariilor, ele indică un interes tot mai mare față de diferitele tipuri de simbolism. Numai o mică parte a acestei *avalanche de richesse* simbolice poate fi legată de surse cabalistice mai vechi. Interesul pentru simbolism poate fi așadar înțeles nu ca o simplă organizare sau culegere de simboluri deja existente, ci ca o nouă izbucnire a unui tip simbolic de conștiință. Doresc să prezint ceea ce mi se pare a fi una din cauzele principale ale acestui interes intens pentru simbol și ale unei noi abordări a acestuia.

Încă înainte de anul 1270, Castilia devenise un important centru de întâlnire a cabaliștilor. În afara misticilor evrei locali, cum erau elevii lui Iakov și Ițhak ha-Cohen, cabaliștii din afara

Castiliei vizitau această regiune, cel mai celebru dintre aceștia, Abraham Abulafia, era în legătură cu două personalități castiliane de primă mărime, Moșe din Burgos și Iosef Ghikatilla[43]. Cred că Abulafia a contribuit la dezvoltarea interesului pentru Cabala lingvistică, pe care el începuse s-o studieze în Catalonia. Acest tip de Cabală a dominat în primele tratate ale lui Ghikatilla și Moșe din León[44]. Probabil tot în aceeași perioadă, Abraham din Köln, un vizionar așkenaz, a ajuns din Germania în Castilia, trecând prin Barcelona[45]. David ha-Cohen, un important discipol al lui Nahmanide, a ajuns la Toledo înainte de 1280 și a reprezentat unul dintre canalele de transmisie a Cabalei lui Nahmanide și a celei catalane spre Castilia[46]. Mai mult, conceptele cabalistice ale școlii *Iiun* pot fi regăsite în scrierile lui Ițhak ha-Cohen și ale discipolilor lui, scrieri datând din a doua jumătate a secolului al XIII-lea[47]. În sfârșit, puțin înainte de 1298, anul morții lui Todros Abulafia, Ițhak ibn Latif, filozof cu înclinații spre Cabală, și-a dedicat lucrarea, *Șeror ha-Mor,* conducătorului ebraismului din Castilia. Putem așadar să susținem că în Castilia a existat un punct de întâlnire, între 1270 și 1290, al tuturor principalelor curente din Cabală.

O atare întâlnire masivă era fără precedent și socotesc că ea a avut importante repercusiuni asupra evoluției ulterioare a Cabalei. Cunoașterea diferitelor forme de Cabală a influențat probabil percepția pe care o aveau aceștia despre natura ei. Cel puțin două figuri importante și-au schimbat radical opinia: Ghikatilla și de León și-au părăsit orientarea lingvistică pentru a o adopta pe cea teozofică. Dar în contextul nostru, suntem interesați numai de trecerea de la o școală cabalistică la alta. Întâlnirea unor curente diferite, fiecare dintre ele susținând a fi „Cabala“, a dus probabil la o relativizare a noțiunii de Cabală. Nemaifiind considerată o tradiție mistică transmisă în cadrul unui cerc esoteric, Cabala cuprindea acum concepte lingvistice, teozofice și hermeneutice, cultivate înainte în cercuri separate de către cabaliști ai căror maeștri nu ne sunt cunoscuți. În lucrările mai târzii despre Cabala filozofică, Ghikatilla și de León nu menționează niciodată sursele teozofiei lor. Totodată, fiecare dintre ei absoarbe în felul său câteva concepte vechi din Cabala castiliană și din cea catalană.

Aceste exemple ar trebui să fie pe deplin suficiente pentru a caracteriza afirmațiile lui Scholem și Tishby cu privire la poziția centrală a simbolismului în Cabală.

Cum am văzut, Cabala extatică evita simbolismul așa cum era el folosit în Cabala teozofică, deoarece părea inutil pentru scopurile acesteia. Simbolismul teozofic a fost, în fine, interpretat în mod antropologic, așa cum am menționat mai sus[10]. Acest proces poate fi definit ca o psihologizare a teozofiei. Uneori, Abraham Abulafia pare că înțelege Sefirot-urile ca fiind intelecte separate, termen și concepție clar filozofice, care elimină dinamica Sefirot-urilor și le atenuează substanțial starea divină. Valoarea simbolică a termenilor care se referă la Sefirot era așadar complet anulată.

Un alt curent deosebit de important a folosit simbolurile clasice din Cabala teozofică într-un mod incomparabil cu natura lor de simboluri. Mă refer la interpretarea magică a influenței umane asupra domeniului Sefirot-urilor. După Iohanan Alemanno, Sefirot-urile sunt intelecte superseparate[11]. Citez mai jos teoria sa, potrivit căreia omul pune în mișcare lumea superioară a Sefirot-urilor:

> Cabaliștii cred că Moise, pacea fie asupra lui, a avut o cunoaștere exactă a lumii spirituale, care e numită lumea Sefirot-urilor, lumea numelor divine, sau lumea literelor. Moise știa cum să-și îndrepte gândul și rugăciunile, pe care cabaliștii le numesc „cabale“, în așa fel încât să îmbunătățească influxul divin. Activitatea lui Moise stimula cabalele pentru ca acestea să emane asupra lumii inferioare potrivit voinței lui. Cu ajutorul acestui influx, el crea tot ce dorea, așa cum Dumnezeu a creat lumea cu ajutorul a diferite emanații. De câte ori dorea să facă semne și minuni, Moise se ruga și pronunța nume, cuvinte și gânduri divine până când reușea să intensifice aceste emanații. Emanațiile coborau atunci în lume și creau lucruri supranaturale noi. Așa a separat Moise marea, a deschis pământul și altele de acest fel[12].

Pentru Alemanno, Sefirot-urile au devenit o suprastructură mai mult sau mai puțin mecanică care putea să fie manipulată cu precizie de către un supermagician. Moise a fost marele expert al

atât descrierea biblică cât și dragostea umană reflectă sau simbolizează evenimente superioare din interiorul structurii intradivine. Acesta e deci punctul principal al percepției pe care o are Cabala despre Cântarea Cântărilor, și – în principiu – Scholem are dreptate.

Cu toate acestea, interpretarea alegorică a Cântării Cântărilor nu este cu totul absentă din Cabala extatică. Pentru Abraham Abulafia, „Cântarea Cântărilor este numai o alegorie a lui *Knesset Israel* și Dumnezeu (...) iar dragostea umană nu trebuie să se unească cu dragostea divină decât după un studiu îndelungat și după ce înțelepciunea a fost cunoscută, iar darul de profeție a fost primit“[16]. În acest context, *Knesset Israel* nu reprezintă comunitatea transpersonală a lui Israel, așa cum este ea folosită în textele talmudico-midrașice, sau un simbol al ultimei Sefira, *Malhut*, ca în Cabală, ci, după cum stabilește Abulafia însuși[17], „secretul lui *Knesset Israel* este *Knesset I-ȘAR-EL* deoarece omul perfect[18] unește totul și se numește «comunitatea [*Knesset*] a lui Iacob».“ Așadar, Cântarea Cântărilor devine o alegorie a intelectului uman și a unirii lui cu Dumnezeu. Atenția Cabalei extatice se îndreaptă către omul perfect, adică intelectul perfect care urmează după unirea mistică cu intelectul superior. Acest proces a fost perceput direct de către individ, care nu are nevoie de simboluri pentru a-l descrie. În Cabala teozofică, atenția se îndreaptă către un proces care nu poate fi descris cu precizie, deoarece nu poate fi perceput direct. Procesul teozofic, oricât ar fi el de obiectiv, depășește deplina înțelegere umană și din acest motiv nu poate fi reflectat decât prin limbajul simbolic. Prin intermediul simbolismului ei, Cabala teozofică funcționează ca o ideologie unificatoare. Cabala extatică, orientată către individ ca atare, nu are nici o chemare pentru structura socială, așa cum nu este interesată nici de structura sacrosanctă a Scripturii și privilegiază un tip de misticism mai mult sau mai puțin de evaziune.

Hasidismul reprezintă o combinație interesantă formată din înclinația individualistă din Cabala extatică, cu accentul ei pus pe *devekut*, și Cabala teozofică, care acordă importanță poruncilor considerate un mijloc principal, deși nu exclusiv, pentru a ajunge la experiența de unire. Hasidul are în comun cu grupul social un

ritual religios de unire, ce conține însă un element transcendent datorită căruia este posibilă obținerea unei experiențe de unire individuală. Fazele inițiale ale căii mistice din hasidism au avut uneori și o semnificație simbolică determinantă. Potrivit însă unor maeștri hasidici, acele *kavvanot* ale lui Luria – adică referirile simbolice la Sefirot-uri sau la configurații divine – trebuie îndepărtate, cu tot respectul, din învățăturile hasidice răspândite în mase[19]. În faza finală a misticismului hasidic, această concepție se exprimă prin metafore cum sunt picătura și oceanul, înghițirea[20] și altele analoge, care nu au un rol semnificativ în simbolism[21]. Hasidismul, interesat mai ales de întâlnirea mistică – „evenimentul“, în terminologia lui Heschel – a diminuat importanța simbolismului, atât de important pentru evaluarea cabalistică a „procesului“, adică profunda conștiință despre structura teozofică ce trebuie să însoțească îndeplinirea poruncilor, fapt ce „se petrece cu regularitate după un model relativ stabil“[22].

Să cercetăm acum un motiv fundamental care a determinat respingerea simbolismului din Cabala extatică. Această formă de misticism a subliniat, în măsură mai mare decât Cabala teozofică, prăpastia dintre spiritual și material. Cu scopul de a ajunge la o eliberare de constrângerile stării corporale, Cabala extatică s-a concentrat în principal pe mijloacele cu ajutorul cărora să reteze legătura dintre sufleul uman și corpul său. Ca entitate materială, corpul nu poate folosi drept punct de plecare pentru meditații metafizice[21]. Pe de altă parte, Cabala teozofică concepea structura specifică a corpului ca pe un simbol puternic al domeniului sefirotic, considerând contemplarea lui drept un mijloc important de investigare a structurii ascunse a Divinului. Prin urmare, și acest tip de Cabală recunoștea profunda deosebire dintre om și Divin, aceste două entități făcând mereu parte dintr-o unică structură, așa încât omul, considerat un simbol, permitea misticului să se ridice dincolo de lumea materială. Cu alte cuvinte, în gândirea teozofică, antagonismul dintre cele două niveluri ale realității era atenuat de existența unei structuri comune, întrupată în moduri diferite la cele două niveluri[24]. Această diferență privitoare la atitudinea față de corporalitate, existentă între Cabala teozofică și cea extatică, se reflectă în modul în care ele percep raportul dintre

Dumnezeu era descrisă în aceeași termeni ca legătura dintre o femeie și soțul ei. Atâta vreme cât Israel, sau *Knesset Israel,* a fost considerat o entitate în legătură cu o altă entitate, experiența mistică a individului nu a fost menționată[32]. Întâlnirile mistice dintre marele preot și Dumnezeu din *Sancta Sanctorum* nu au fost niciodată descrise în termeni erotici sau sexuali[33]. Simbolismul masculin asociat cu Dumnezeu, iar cel feminin, legat de mistic, au apărut în Cabala extatică. Femeia reprezenta sufletul individual uman sau intelectul în relația lui cu Intelectul Activ, adică Dumnezeu, considerat ca element masculin[34]. Deși Cabala filozofică a folosit și ea acest tip de simbolism, întâlnim în această formă de Cabală o serie de discuții în care simbolismul este inversat. Puterea divină inferioară, *Șekina,* joacă rolul feminin, iar *țaddik,* omul credincios, are rolul masculin. Această concepție apare în mai multe rânduri în *Zohar,* deși este cu totul nouă. Se făcea aluzie la ea în Midraș, iar Moșe din Burgos o examinează în legătură cu descrierea din Biblie a lui Moise ca „om al lui Dumnezeu“ (termenul ebraic *iș*, „om“, înseamnă și „soț“). Potrivit acestor texte, Moise este „omul“, soțul lui Elohim, un simbol al lui *Șekina*. În *Zohar* însă, aceste vagi aluzii au fost extinse în general la cel drept.

Cele două modele diferite de simbolism revelă concepții diferite despre legătura erotică dintre om și Divinitate. Concepția despre omul drept, înțeles ca partener masculin în relația lui cu *Șekina,* făcea parte dintr-o abordare activistică* punând pe prim plan practica teurgică. Concepția despre mistic ca partener feminin, proprie Cabalei extatice, reprezenta o parte din acea *Weltanschauung* filozofică, ale cărei scopuri erau meditația și unirea intelectuală cu Dumnezeu. Această teologie, influențată de gândirea lui Maimonide, nu permitea nici o schimbare în interiorul Divinului și considera reprezentarea lui ca o putere feminină pasivă de neimaginat. Așadar, extazul era considerat ca o invadare a omului făcută de către Dumnezeu, mereu prezent în realitate, întâlnirea cu Dumnezeu depinzând numai de pregătirea omului și de deschiderea lui către Divin. Deși Cabala extatică sublinia o

* Activism – atitudine morală care insistă pe necesitățile vieții și ale acțiunii, mai mult decât pe principiile teoretice (n.t.).

complexității acestei lumi și el știa exact cum să-și îndrepte rugăciunea, cum să invoce numele divine și cum să-și îndrepte gândul ca să obțină scopurile lui pământești. Deși literele, numele divine și rugăciunea puteau fi identice cu simbolurile teozofice, rolul lor se dovedea a fi radical schimbat. Ele nu mai reprezentau un *modus cognoscendi*, un canal pentru a explora procesele ascunse ale structurii divine interioare, ci componentele vitale ale unui *modus operandi.* Numai încetând a mai fi entități ce nu pot fi cunoscute, transparente numai cu ajutorul simbolurilor, Sefiroturile au devenit instrumente în mâinile lui Moise. Este cazul să remarcăm descrierea lui Moise făcută în acest fragment: el avea o „cunoaștere precisă despre lumea spirituală". De aceea, cunoștea relația specifică dintre o frază anumită, un nume divin sau o literă și o anume Sefira. Relația lor nu era una esențial simbolică, ci reală. Cu ajutorul unor cuvinte adecvate, era posibil să manevrezi direct o anumită Sefira care, la rândul ei, avea să producă rezultatul dorit în lumea superioară. Faza de învățare a valorii simbolice a cuvintelor, de reflectare asupra a ceea ce simbolizau ele sau asupra modului în care ele reflectau esențele ascunse făcea parte din fazele anterioare ale Cabalei. De la lumea contemplatorilor și a teurgilor interesați de armonia divină, s-a trecut la lumea magicienilor cabaliști pentru care cunoașterea mecanismelor cerești era numai un mijloc de a lucra în scopuri mult mai practice. Automatul sefirotic este activat acum cu eficiență de către tehnicianul expert. Încărcătura simbolică a limbajului se transforma într-un fel de comandă aproape matematică. Simbolismul cabalistic devenea așadar – sau poate se întorcea la ceea ce fusese – un limbaj magic incantatoriu. Putem deci adăuga la fenomenul de psihologizare a simbolurilor pe acela de „magificare" a lor, ca parte a procesului prin care valoarea lor simbolică, așa cum fusese ea determinată în cadrul Cabalei teozofice, se deprecia.

Îmi propun acum să explic această orientare a interesului pentru simbolism către Cabala teozofică, pe de o parte, și către, pe de altă parte, Cabala magică și extatică și, parțial, hasidism. Simbolismul capătă o mare importanță ori de câte ori se încearcă a se explica realitatea exterioară: Dumnezeu, răul, natura Torei, a

istoriei sau a cosmosului în general. Centrul semnificației religioase se află în entități și procese relativ obiective, iar această semnificație ca atare este împărtășită de un anumit segment al unei comunități religioase. Această remodelare simbolică a realității exterioare a permis apariția a ceea ce a numit pe bună dreptate John E. Smith „o unitate de experiență transindividuală"[13]. Nu trebuie să ne mire faptul că *Zohar*-ul, cea mai importantă sursă de „simbolism obiectiv", a devenit și o operă canonică. El stabilește un nivel suplimentar de experiență la care participă mai mulți indivizi în calitatea lor de membri ai comunității religioase. Aceasta a constituit revitalizarea spiritualității ebraice, realizată prin răspândirea *Zohar*-ului în diferitele sale interpretări.

Ca să folosim din nou formularea lui Smith, Cabala extatică a fost interesată, în special, de ceea ce face individul în singurătatea lui[14]. Tratatele aparținând acestei ramuri a Cabalei descriu tehnicile pentru obținerea unor experiențe mistice, și nu atât experiențele ca atare. Încă de la început, Cabala extatică a fost doctrina unei elite și așa a rămas până în momentul de față, arătând calea pe care puțini o pot urma pentru a ajunge la propria lor perfecțiune spirituală și nu atât mijloacele de a reface armonia divină. Tehnica propusă nu implică expresii simbolice și nici acțiunea ei nu are scopul de a aduce mărturii detaliate despre experiențele mistice, considerate a fi inexprimabile, sau oricum greu de exprimat în termeni verbali.

Voi da câteva exemple ale acestei dihotomii din atitudinea cabalistică față de simbolism. Potrivit lui Scholem, „cei mai vechi cabaliști nu au interpretat niciodată «Cântarea cântărilor» ca un dialog între Dumnezeu și suflet, adică drept o descriere alegorică a drumului care duce la *unio mystica*"[15]. În locul interpretării alegorice „absente" a Cântării Cântărilor, Cabala teozofică a produs o mulțime de comentarii simbolice ale acestui text. În lucrările lui Ezra din Gerona, în repetatele analize ale Cântării cântărilor aflate în *Zohar,* în comentariile lui Ițhak ibn Avi Sahula și în alte tratate, interpretările sunt axate pe procesele teozofice care au loc între două Sefirot inferioare – *Tiferet,* simbolizată de către mire, și *Malhut,* simbolizată de către mireasă. Prin urmare,

nivelul esoteric și cel exoteric al textului. Potrivit unei afirmații, scrisă probabil de Abulafia, „Blestemul [semnificației] literale este binecuvântarea aceleia ascunse, iar blestemul [semnificației] ascunse este binecuvântarea [celei] literale"[25]. Această antinomie dintre literal și ascuns este exemplificată adecvat într-o lucrare anonimă, al cărei autor făcea parte din cercul lui Abulafia[26]:

> Slăbite vor fi asprele puteri ale stângii, care se numesc ațâțarea la rău[27], stânga, Samael, Satana, îngerul morții și șarpele. Ele vor fi îndepărtate de la tine, ca și toate puterile lor de piatră, așa cum s-a spus: „Și voi scoate din carnea voastră inima de piatră"[28] iar forțele lor se vor supune forțelor divine intelectuale, așa cum s-a spus: „și vă voi da inimă de carne"[29]. [Atunci] ochii voștri se vor deschide ca să cerceteze aceste subiecte divine, pe cel mai profund și pe cel de mijloc, nu pe [acele puteri legate de] cochilii. Iar când veți ajunge la [acest] nivel, atunci veți fi curățați de întinarea trupului, a gândului și a simțurilor, iar puterea intelectuală nu se va amesteca cu simțurile, nici într-o măsură mare, nici într-o măsură mică, ci numai în măsura în care simțurile vor [servi] drept recipient care să primească ceea ce se [concepe] în interiorul lui.

Potrivit acestui cabalist, în Tora exisă trei niveluri ale semnificației: cel literal, cel alegoric[30] – care este intermediar –, și cel divin, sau semnificația cea mai profundă. Ca și Abulafia, autorul lui *Sefer ha-țeruf* a considerat semnificația literală ca fiind absolut negativă, sau chiar demonică, așa cum apare în acest fragment. Nu trebuie să ne mire faptul că hermeneutica lui Abulafia a culminat într-o exegeză care distruge textul și care se centrează pe litere separate, înțelese ca nume divine.

Hermeneutica din Cabala teozofică reflecta o antropologie diferită. Așa cum corpul uman reflectă teozofia superioară, la fel făcea și semnificația literală a textului. Pentru a ajunge la cunoașterea esoterică finală, nu era necesar să se distrugă nici corpul, nici textul. Acestea reprezentau punctul de plecare pentru contemplație, materia de pătruns fără ca structura ei de bază să fie anulată. Unitatea de bază pentru cabalistul teozofic nu era reprezentată de litera monadică, eliberată de legăturile ei cu textul

canonic, ci de către cuvânt care, în general, rămânea intact, în vreme ce semnificația sa esoterică făcea aluzie la o ipostază divină. Deși se referea la o entitate superioară, cuvântul în sine continua să facă parte dintr-o propoziție de bază, interpretată *in toto* ca simbol al unui proces. Spre deosebire de monadizare, simbolizarea se referea mai mult la textul canonic așa cum era el primit prin tradiție. Cabala extatică prescria tehnici mistice pentru obținerea perfecțiunii individului, tehnici care să fie practicate într-o izolare totală, Cabala teozofică sublinia rolul comunității ca unitate, în măsură să-și îndrepte activitatea mai mult în folosul Divinului decât în propriul ei folos. În *Zohar* se afirma necesitatea de a avea un cerc de cabaliști. Cabala lui Luria era predată unui grup de elevi. Pentru asemenea abordări sociale, textul, în pofida transfigurării lui simbolice, trebuia păstrat. Semnificația literală rămânea patrimoniu al vulgului. Semnificația esoterică – privilegiu al câtorva. *Zohar*-ul, compus într-un stil literar special, s-a adresat de la început unui public alcătuit din două categorii: evreul obișnuit, interesat de o înțelegere mai captivantă a textului, și cei puțini care îi căutau sensul esoteric. Dimpotrivă, Cabala extatică, în special lucrările lui Abulafia, a preferat un stil deosebit de complex, aproape de neînțeles pentru cei care nu erau inițiați. Deosebirile dintre cele două școli cabalistice, din punct de vedere hermeneutic, antropologic și literar, sunt foarte relevante și pot fi prezentate pe scurt ca fiind o încercare a Cabalei teozofice de a transcende semnificația literală, starea de corporalitate și grupul social, fără ca importanța lor să fie anulată, în vreme ce, dimpotrivă, în Cabala extatică se remarcă o tensiune acută față de aceste elemente, tensiune care culminează uneori în încercări de dezintegrare.

Cum reiese limpede din cele expuse mai sus, Cabala teozofică a favorizat simbolismul. Dar și această afirmație trebuie precizată printr-o analiză atentă a expresiei simbolice și prin alte tipuri de interes religios, fundamentale pentru Cabala teozofică. Să examinăm relația dintre teurgie și simbolism. Această temă, deja discutată mai sus[31], merită un examen suplimentar.

O evoluție deosebită a simbolismului ebraic necesită o analiză atentă. Încă din epoca biblică, legătura dintre Israel și

har-ul. Pentru prima dată, cabaliștii și-au folosit listele de simboluri nu numai pentru a descifra o carte – Biblia – a cărei valoare simbolică potențială se deosebește de schema cabalistică, dar și pentru a produce o lucrare cu adevărat simbolică. Alcătuirea *Zohar*-ului ca o lucrare simbolică este cel mai bun exemplu al rolului vital pe care simbolurile au început să-l exercite în lucrările cabalistice.

Voi examina mai jos această izbucnire de libertate și creativitate în hermeneutică. Cum am văzut mai înainte, pentru cabaliștii care au urmat tradiția catalană, un cuvânt determinat se referea la o anume Sefira, reflectând în acest fel o relație stabilă între simbol și ceea ce simboliza el, concepție care, în Castilia, a început curând să se schimbe. Începuturile acestei schimbări se găsesc în Catalonia, unde Iakov ben Șeșet arată că textul fără vocale al Bibliei poate avea diferite semnificații, în funcție de modul specific de vocalizare a unui cuvânt[50]. Ben Șeșet susținea chiar că „sulul Torei nu poate fi vocalizat ca [să ne dea posibilitatea] să interpretăm fiecare cuvânt potrivit fiecărei semnificații specifice pe care o putem citi [adică, potrivit unei anume vocalizări a cuvântului]“[51].

Această concepție interesantă, prezentată de către cabalistul catalan drept o inovație personală, nu avut nici o urmare în Cabala catalană din vremea lui. În schimb, ecoul ei a fost mare în Castilia, unde apare în diverse rânduri într-o perioadă de numai două decenii. Cabaliștii care au împărtășit acest punct de vedere au fost Ghikatilla[52], Iosef din Hamadan[53] și, sub influența lor, Menahem Recanati[54]. Ea devine un concept hermeneutic cabalistic bine stabilit, adoptat apoi de Cabala creștină, datorită *Tezelor* lui Pico della Mirandola[55]. La sfârșitul secolului al XIII-lea, la Barcelona, Bahia ben Așer[56], cabalist influențat de concepția revoluționară castiliană despre simbolism, a scris[57]:

> Sulul Torei este [scris] fără vocale, ca să permită omului să-l interpreteze cum vrea – deoarece consoanele fără vocale oferă diferite interpretări și [pot] fi împărțite în mai multe scântei[58]. Acesta este motivul din pricina căruia nu scriem vocalele din Sulul Torei, deoarece semnificația fiecărui cuvânt se acordă cu vocalizarea sa, dar când cuvântul este vocalizat,

creând altele noi. Din această activitate intensă, apare o operă nouă, *Zohar*-ul, care a constituit atât prima revelație cât și culmea unei creații simbolice cabalistice[66]. Numai mai târziu, întâlnim unele folosiri interesante ale simbolismului în creații literare cum sunt poemele lui Luria. O altă interesantă lucrare cu caracter simbolic o reprezintă culegerea de povestiri a lui Nahman din Brațlav, ale cărui simboluri aluzive și fine contribuie la crearea unei atmosfere misterioase[67].

Aspectul sociologic al acestor noi interpretări cabalistice, relativ desprinse de tradiție, este interesant. Susținătorii lor au fost Iosef Ghikatilla, Moșe din León, Abraham Abulafia, Iosef din Hamadan și, cel puțin în teorie, Bahia ben Așer. Deși aceștia au avut, atât în epoca lor, cât și în perioadele care au urmat, un rol important în evoluția Cabalei, ei nu au avut niciodată, după câte se știe, însărcinări publice. Libertatea intelectuală care le caracteriza activitatea era, probabil, suspectă pentru spiritele mai conservatoare ale conducătorilor spirituali oficiali. Un exemplu excelent al acestui fenomen este reprezentat de conflictul dintre Șelomo ben Adret și Abraham Abulafia. Acesta din urmă spunea în legătură cu primul: „El se obișnuiește cu [subiecte] imaginare și explică versetele [biblice] și cuvintele înțelepților cu ajutorul *ghematriei,* amestecând în ele câteva lucruri adevărate luate din lucrări filozofice“[68]. Obiectul disputei era folosirea liberă a imaginației în textele clasice[69]. Această controversă reflectă îndeaproape disputa recunoscută dintre autoritate și fenomenele harismatice – „*cette longue querelle de la tradition et de l'invention, de l'Ordre et de l'Aventure*“, cum a definit-o atât de inspirat Apollinaire.

Doctrina lui Abulafia nu a reușit să pătrundă în Cabala spaniolă, și același lucru se poate spune și despre hermeneutica sa. Din punctul de vedere al istoriei Cabalei în general, ele au contribuit însă la renașterea speculațiilor lingvistice în Cabala din Safed și în hasidism. Cu toate acestea, importanța atribuită de către Cabala spaniolă vocalizării nelimitate a textului biblic nu a fost niciodată criticată. Cum am mai remarcat, chiar și un maestru halahic – cum era David ben Zimra – s-a arătat înclinat s-o accepte[70]. Această deschidere către un tip de hermeneutică relativ

guverna relațiile schimbătoare. Pentru majoritatea cabaliștilor, simbolismul era mai mult decât o reprezentare a manifestărilor divine în texte sau în natură. Cuvintele unui text – Biblia sau *Zohar*-ul – erau înțelese ca fiind o referire la o anume Sefira. Cabaliștii teozofi erau totuși interesați de ceva mai mult decât de a lega un cuvânt de acea Sefira care-i corespundea. Ei doreau să surprindă procesele care se petreceau între aceste entități. Nenumăratele comentarii cu privire la cele zece Sefirot care au ajuns până la noi, și care clasifică diferitele simboluri în funcție de ordinea Sefirot-urilor, nu aveau scopul să informeze asupra semnificației ultime din Cabală. Ele constituiau mai curând niște instrumente care aveau să fie folosite de persoane învățate pentru a sonda profunzimile unui text datorită puterii lor hermeneutice de pătrundere. Unitatea semnificantă a exegezei cabalistice nu era cuvântul, ci versetul, uneori chiar un ansamblu de versete. Cabaliștii surprindeau mai curând dinamica forțelor divine cu ajutorul unei interpretări complexe a secvențelor de cuvinte care reprezentau un eveniment, decât să indice exact existența unor anumite forțe divine. Interacțiunile, relațiile, unirea sau separarea unei Sefira de celelalte Sefirot constituiau sintaxa hermeneuticii cabalistice. Manifestările divine au fost așadar considerate nu drept idei care există în perfecțiunea lor cristalizată în interiorul gândirii divine, ci ca entități vii al căror dinamism ajungea adesea la stări de imperfecțiune pe care activitatea umană ar fi trebuit să le repare. Un simbol cabalistic invita mai mult la acțiune decât la gândire.

Părerea mea este că una dintre trăsăturile cele mai importante ale simbolismului teozofic – mai ales în acele teozofii care concepeau Sefirot-urile ca esență a Divinității – era constituită din dinamismul său, într-o măsură mult mai mare decât din revelația pe care o dădea acest sistem despre un domeniu cu o existență inexprimabilă. Voi exemplifica acest simbolism dinamic folosindu-mă de un comentariu la un verset din Psalmi[91], luat din *Zohar*:

> „Mare este Domnul și lăudat foarte în cetatea Dumnezeului nostru, în muntele cel sfânt al Lui“[92]. Când a fost Domnul chemat „mare“? Când *Knesset Israel* se află cu el,

Pentru a determina legătura dintre cele două părți ale versetului, prefixul ebraic *be* – „în“ – este interpretat ca având sensul de „cu“. Dinamica care provine din transformarea în relație sexuală și din relația dintre cele două nume divine determină calitatea specifică a exegezei cabalistice, raportată la alte tipuri de exegeză ebraică. Numai Cabala poate pune în evidență atribute divine a căror afinitate reciprocă se transformă uneori în forme aproape mitice, iar alteori în adevărate mituri.

Transformarea relației verticale în polaritate intradivină nu anulează totuși înțelegerea relației dintre Dumnezeu și cetate ca fiind o relație verticală. Cum am mai remarcat, realitatea corporală nu este ignorată de cabalistul teozof, ea este mai curând interpretată din nou fără a-i micșora substanțialitatea. În curentul teozofic, simbolismul nu ia locul realității materiale. El adaugă numai un nou nivel de semnificație. Cetatea reală este sfântă deoarece reprezintă, în lumea inferioară, o entitate superioară de natură feminină. Putem vorbi, în termeni cabalistici, de un „simbolism orizontal descendent“[95] care, la nivelul realității corporale, se transformă în simbolism vertical. Sau, cum ar explica un om modern, relația verticală a lui Dumnezeu cu cetatea lui se transformă într-un simbolism ascendent la nivelul divin orizontal, fără ca semnificația ei primară să fie alterată[96].

Cum am remarcat mai sus, problemele și relațiile din lumea noastră erau proiectate de către exegeza cabalistică în structura interioară a Divinității cu scopul de a reprezenta dinamismul din acest domeniu. Într-adevăr, Cabala se caracterizează prin importanța acordată teozofiei și proceselor teozofice, importanță pusă în evidență de către simbolismul ei. Dinamizarea concepției despre Dumnezeu nu a fost însă exprimată pentru prima dată în documentele cabalistice mai vechi. Interesul midrașic pentru diferitele semnificații ale numelor divine a constituit faza inițială a unei problematici care va fi apoi amplu folosită de către cabaliști. Această dinamizare din domeniul teologiei și-a găsit probabil expresia în domeniul hermeneuticii. Un exemplu foarte bun a ceea ce aș defini eu drept o interpretare dinamică a unui verset biblic apare în exegeza Ieșirii 24,10, propusă de *Mehilta*[97]:

> „Tot în aceeași zi s-a întâmplat că toate oștirile Domnului au ieșit din țara Egiptului“... Când [poporul lui] Israel se află

el are doar o singură semnificație. În schimb, fără vocale, omul îl poate interpreta [extrapolând din el] multe lucruri [diferite], numeroase, minunate și sublime.

O comparație între acest fragment și pasajele din lucrările lui Iakov ben Șeșet pe această temă arată ceea ce aș defini eu drept o deviere revelantă de la vechile concepții cabalistice. Ben Șeșet considera că, dacă variem vocalele, putem interpreta în numeroase feluri aceeași frază. Totuși, după părerea lui, semnificația cabalistică provenea din această variație numai în cazul numelui divin, care se referea la diferitele Sefirot, în funcție de vocalele specifice cu care fusese vocalizat. Exegeza liberă a Bibliei nu era implicată. Dimpotrivă, Bahia se referea explicit la „multe lucruri... minunate și sublime“ care puteau să provină din interpretarea textului *ad placitum*, fapt ce nu presupunea numai o relație de strânsă corespondență între numele divine vocalizate și anumite Sefirot, ci și o nouă concepție despre hermeneutica specific cabalistică. Ceea ce am spus mai sus reprezintă un nou mod de a face exegeză și nu atât o operație magico-teurgică, precum în lucrarea lui Ben Șeșet[59]. Un cabalist anonim, contemporan cu Bahia, ale cărui formulări erau însă foarte asemănătoare cu cele ale lui Ghikatilla, ajunge, din cercetarea formei nevocalizate a Bibliei, la o interesantă concluzie[60]: „Dat fiind că acesta [Sulul] include toate aspectele și toate sensurile profunde (...) și toate interpretate în legătură cu fiecare literă, aspect cu aspect, secret cu secret, fără să existe o limită [un sens care limitează] cunoscut nouă, așa cum s-a spus: «Adâncul zice: acesta [un singur sens precis] nu se află în mine»[61].“ Astfel, diferitele vocalizări sunt legate aici în mod explicit de secrete, probabil secrete cabalistice. Mai mult, acest cabalist menționează natura nelimitată a Torei nevocalizate. După aceeași sursă, legătura dintre vocale și consoane este ca aceea dintre suflet, sau formă, și materie. O anumită vocalizare înseamnă a da formă lui *hyle*[62]*. Așadar, a citi Tora înseamnă a-i limita infinitatea și a provoca întruparea unei semnificații potențial inerente consoanelor din Tora. Lectura cabalistică este un act de colaborare cu Dumnezeu sau o co-creare a Torei.

* Din gr. „lemn, materie“ (n.t.).

Este instructiv să comparăm această deschidere către o lectură liberă a Torei – așa cum a fost ea expusă de cabaliștii spanioli în perioada 1280-1290 – cu concepția lui Abraham Abulafia, prezentată în aceeași perioadă în Italia. A șasea metodă hermeneutică a lui Abulafia constă în a raporta literele care compun un cuvânt „la *hyle* a lor și în a le da o formă“[63]. O comparație cu alte texte legate de același subiect demonstrează clar că misticul este sursa formei atribuite literelor, care au fost transformate în materie amorfă prin dezintegrarea cuvântului. Cu ajutorul unei combinații ulterioare a acestor litere, misticul le insuflă o nouă semnificație, imitând astfel activitatea intelectului activ, supremul dătător de forme[64].

Metoda lui Abulafia depășește metoda contemporanilor săi spanioli. Potrivit celebrului cabalist, secvența de litere din Tora poate fi schimbată după plac și radical, permițând astfel crearea mai multor semnificații. Pentru cabaliștii teozofi, consoanele își mențin ordinea tradițională și numai vocalele pot să se schimbe. Faptul că această concepție este comună celor două curente este însă semnificativ. Cabala nu mai este identificată cu tradiții specifice care privesc niște segmente limitate din Biblie. Ea se concentrează, în schimb, pe rezultatele puternicelor instrumente hermeneutice care permit misticului să descopere semnificațiile multiple ascunse în canon (sau, mai bine zis, să-și proiecteze acolo ideile sale). Însă natura acestor idei este diferită. În cazul lui Abulafia, ele provin din teologia și psihologia lui Maimonide. În cazul Cabalei teozofice, ele sunt legate de structura divină. Abulafia transformă literele din cuvintele biblice în alegorii psihologice și fizice. Teozoful transformă cuvintele biblice în simboluri ale entităților superioare.

Această atitudine activistică față de textul biblic a devenit predominantă printre cabaliștii de la sfârșitul celui de al șaptelea deceniu al secolului al XIII-lea. Pentru generațiile precedente, Cabala era purtătoarea „unui misterios limbaj dintr-un îndepărtat domeniu spiritual, ale cărui accente minunate răsună înlăuntrul nostru și ne cheamă la o viață intensă superioară“[65]. Acum, cabaliștii învățaseră temele acestei misterioase melodii și erau în măsură să compună variațiuni noi, elaborând vechile motive și

așa cum e scris: „În cetatea Dumnezeului nostru el este mare.“ „În cetatea Dumnezeului nostru“ înseamnă „cu cetatea Dumnezeului nostru“ și știm că un rege fără regină nu este un [adevărat] rege și nu e nici mare, nici demn de laudă. Așadar, atâta vreme cât bărbatul rămâne fără femeie, întreaga sa perfecțiune este îndepărtată de la el și el nu se află în categoria lui Adam și, mai mult, nu este demn de a fi binecuvântat.

Modelul acestei interpretări, asemănător cu multe alte pasaje din Cabală, implică o diferențiere între semnificația celor două nume divine, Tetragrama – Domnul – care se referă la *Tiferet*, atribut masculin, și *Elohenu*, care se referă la *Malhut*, atribut feminin. Noutatea nu este însă constituită de această deosebire. Interesul se concentrează pe cuvântul *mare,* care leagă relația dintre aceste două atribute. Măreția nu este o calitate inerentă masculinului, însă ea este căpătată prin relația ei cu femininul. Numai datorită unui raport sexual, cum arată implicit *Zohar*-ul în paragraful imediat următor, calitățile de „mare“ și „demn de laudă“ pot fi atribuite masculinului, el devenind astfel „om“. Transformarea relației dintre atribute în relație sexuală este un instrument exegetic al Cabalei bine cunoscut[93]. Însă, dincolo de investirea numelor divine cu calități sexuale, obișnuită pentru Cabală, acest pasaj din *Zohar* adaugă un element specific: cum se poate ajunge la măreția și perfecțiunea masculinului, atât în domeniul uman cât și în cel divin. Aspectul principal al acestei aspirații exegetice constă în apariția unei calități prin stabilirea unei anume relații.

Mesajul final al *Zohar*-ului nu stă însă în simpla înțelegere a condiției de perfecționare. Deși simbolismul lui poate într-adevăr să invite la contemplație, cunoașterea unor idei teozofice și antropologice precise nu-l transformă pe om. Pentru a ajunge la perfecțiunea sa și la aceea a Divinității, el trebuie să acționeze în consecință. Altfel, nu se ajunge la adevăratul scop al procesului exegetic. Aspectul experimental al înțelegerii exegezei din *Zohar* este, prin urmare, numai primul pas spre scopul final. Pentru cabalist, înțelegerea este o chemare inevitabilă la acțiune, deoarece altfel masculinul nu ajunge la statutul de om și, mai mult, nu

poate îndeplini activitatea teurgică care are scopul de a influența sizigiile superioare. Definirea *omului* apare într-un context specific: cum trebuie să înțelegem prezența termenului *Adam* în versetul „Când cineva dintre voi va aduce jertfă Domnului...?“[94] Simbolismul este așadar înțeles ca parte din aprofundarea înțelegerii activității umane, orientată către lumea superioară, și nu ca o revelare a semnificației statice proiectată numai pe anumite cuvinte. În acest caz precis, putem așadar să distingem trei faze distincte: (1) înțelegerea semnificației teozofice și teurgice a versetului: (2) căpătarea statutului de om, adică un trai constant cu soția sa, așa cum două Sefirot trebuie să fie unite în înalt; (3) aducerea armoniei divine datorită îndeplinirii poruncilor, de cum s-a ajuns la perfecțiunea umană. Cum vom vedea mai departe, în parabola cu paharul și tânăra fată, după *Zohar* chiar și cercetarea în profunzime a textului biblic are în sine un aspect empiric. Cel de al doilea pas – a deveni om – este văzut aici nu ca o obținere a unei perfecțiuni statice, ci ca o dinamică care să fie practicată în legătură cu propria soție.

Să revenim la fragmentul citat. Sensul lui literal este simplu și limpede pentru toți – Domnul este mare și, afirmație separată, muntele lui se află în cetatea sfântă. Prima este o afirmație teologică, necondiționată și absolută. Cea de a doua arată că muntele sfânt este situat, din punct de vedere geografic, în cetatea sfântă. Nu se face nici cea mai mică mențiune despre relația dintre măreția lui Dumnezeu și caracterul sacru al muntelui. Aceste două afirmații teologice pot fi înțelese și separat, din care cauză consider că nu există nici o intenție de a descrie vreo dinamică specială între Dumnezeu și cetatea sa. Chiar dacă concepția din Biblie despre cetatea sfântă înțeleasă ca cetate a lui Dumnezeu este clară, în această afirmație nu există un model de relație supus schimbării. Cetatea a fost aleasă pentru vecie. Modelul de relație este un model vertical. Sanctitatea divină este așezată pe o entitate materială, metamorfozată în loc sfânt. *Zohar*-ul schimbă radical acest model. Relația verticală este transpusă în planul divin, unde poate fi înțeleasă ca o relație orizontală, în sensul a două entități deosebite din punct de vedere sexual.

conceptele filozofice au pătruns în sistemele cabalistice împreună cu semnificanții lor, nu a existat un motiv deosebit de a le atenua conținutul conceptual, cu excepția unor cazuri secundare.

Am analizat, pe scurt, câteva referiri la nivelurile cele mai înalte ale structurii divine care, deși „ascunse“ și „inexprimabile“, au fost desemnate cu ajutorul unor termeni filozofici, care nu au fost considerați mijloace de exprimare improprii, și nici n-au fost metarmofozați în simboluri teozofice „clasice“, așa cum susținea Scholem.

4. Simbolism și dinamism

În Evul Mediu creștin, simbolismul era înțeles în general ca modul în care se reflectă armonia divină în lumea materială. Arhetipurile lucrurilor prezente în gândirea divină se întrupau în natură sau în artă datorită unor artiști inspirați, iar aceste manifestări inferioare serveau drept scară celui care privea și-l ajutau pe acesta să urce la paradigma superioară. Într-un fel sau în altul, această concepție platonică despre realitate era neîndoielnic prezentă în simbolismul creștin. Ca parte a acestei concepții, paradigma era considerată esența statică a cărei natură specifică avea să fie înțeleasă de cei care descifrau simbolurile. Chiar dacă acestea nu se refereau la o esență ci la un anume eveniment, ca, de pildă, un amănunt din viața lui Cristos, evenimentul devenea fix, o entitate în sine, care se petrecuse în trecut, deși influența ei se perpetua de-a lungul secolelor. Patimile, de exemplu, erau văzute ca un act de mântuire, un proces „închis“, deși rezultatele lui continuau să se reflecte în viața fiecărui creștin. Când aceste scene erau reprezentate în pictură sau în sculptură, natura lor statică era întărită cu ajutorul expresiei – misterul divin era un *fait accompli*. Cum spunea sfântul Damian, „*Mea grammatica Christus est*[*].“

Pentru cabalist, această gramatică nu se compunea numai dintr-o varietate de puteri divine, ci și dintr-o sintaxă care le

[*] Lat. – „gramatica mea este Cristos“ (n.t.).

nou este surprinzătoare dacă o comparăm cu principiul hermeneutic al lui Johannes Cocceius, teolog olandez din secolul al XVII-lea, care afirma: *quod significare potest verbum, id significat*[71*]. Acest caracter plurivoc este mult mai limitativ decât cel al cabaliștilor deoarece, după Cocceius, el nu permite o exegeză liberă inventivă. Cu toate acestea, afirmația lui nu a provocat o controversă violentă[72].

Manifestarea impetuoasă a gândirii simbolice în *Zohar* și printre cabaliștii din acea vreme a lăsat o urmă adâncă în Cabală. Imediat după apariția lucrării, au existat diferite încercări de a descifra semnificația simbolică exactă a textelor din *Zohar.* În consecință, s-a dezvoltat o vastă literatură care cuprindea traduceri, comentarii și dicționare de terminologie și simbolism zoharic. Canonizarea *Zohar*-ului a dus la apariția acestui *corpus* de lucrări care au îmbogățit literatura cabalistică și au favorizat înțelegerea cărții, contribuind însă numai într-o măsură secundară la dezvoltarea ulterioară a gândirii simbolice din Cabală. Puțini cabaliști au imitat limbajul simbolic din *Zohar* și mai puțini încă au fost cei care au adus ceva nou în structura simbolică a Cabalei. *Zohar*-ul a devenit astfel un monument canonic care se cerea mai mult interpretat decât dezvoltat. Cabala inovatoare, așa cum se reflecă ea în *Zohar*, a avut o viață intensă, însă scurtă. Elementele conservatoare din Cabală, concentrate acum pe doctrina din *Zohar,* au început procesul de sistematizare a gândirii lui fragmentare, ambigue și, uneori, contradictorii.

Un exemplu major al acestei activități apare în lucrarea literară a lui David ben Iehuda ben-Hasid. La sfârșitul secolului al XIII-lea, el a început traducerea în ebraică a unor părți din *Zohar*. Textul tradus era comentat cu ajutorul unor litere adăugate la cuvintele care se refereau la Sefirot. Cea mai mare parte din acest supracomentariu reflectă efectiv simbolismul din *Zohar,* chiar dacă uneori textul prezintă elemente simbolice străine de *Zohar*. În plus, multe cuvinte care nu aveau o funcție simbolică au fost interpretate ca atare, iar această tehnică transforma textul zoharic într-o aglomerare enigmatică de simboluri din care dispă-

[*] Lat. – „ceea ce poate să semnifice cuvântul, el semnifică“ (n.t.).

o adoptare a unor forme de gândire filozofică ci și, în anumite cazuri importante, o necesitate inerentă a Cabalei, mai mult în modalitățile mistice decât în cele teozofice. Cabaliștii interesați în special de aspectele mistice ale doctrinei au găsit în filozofie nu numai idealizarea unirii cu o entitate superioară, care se potrivea cu spiritul lor, dar și o terminologie elaborată care permitea discutarea ei. Cum am văzut mai sus, unirea gândului, temă care apare în multe școli cabalistice, provenea, evident, din concepții filozofice[80], iar alegoria, unul dintre principalele vehicule din filozofia medievală, nu poate fi considerată un fenomen marginal pentru exegeza cabalistică. Ideea lui Scholem după care alegorizarea nu a reprezentat „principalul element constitutiv“ al „credinței și metodei“ cabaliștilor trebuia așadar revăzută, deoarece ea provenea dintr-o percepție unilaterală a Cabalei, înțeleasă ca teozofie[81]. Mai mult, chiar și Cabala teozofică a folosit alegoria pentru a exprima procese psihologice. De exemplu, Ezra din Gerona a descris starea de unire sau de îmbinare dintre suflet și Dumnezeu cu ajutorul metaforei sărutului. Cum am remarcat mai sus, această metaforă fusese deja folosită de către un filozof[82] și vreau să cred că faptul că a fost folosită de către un cabalist nu a dus la schimbări radicale ale naturii ei. Așadar, când Ezra folosește termenii *himșil* sau *mașal*, el îi înțelege cu semnificația atribuită lor de către filozofi, adică o alegorie a unei experiențe de unire[83].

Putem lesne vedea că experiențele psihologice, obiect de descriere simbolică în unele literaturi mistice neebraice, erau exprimate în Cabală cu ajutorul alegoriei, simbolismul rămânând domeniul proceselor teozofice. Rațiunea acestei deosebiri este limpede. Misticii neevrei își descriau experiențele personale, sau cel puțin încercau să le descrie, de unde provine terminologia ambiguă, sentimentul de a nu putea descrie, conștiința că descrierea lor este o nereușită și necesitatea de a folosi mijloace de expresie simbolice. Cabaliștii, incluzându-i și pe cei extatici, și-au prezentat direct numai în rare cazuri experiența lor personală. Acesta este motivul pentru care nu au existat decât câteva jurnale compuse de mistici evrei, și chiar și atunci problema imposibilității de exprimare pare a fi marginală. Ca și cum cabalistul ar

fi avut impresia că putea să-și înțeleagă mai bine experiența decât corespondentul lui creștin, și ca și cum ar fi intuit că limbajul său era potrivit pentru a transmite simțirea lui mistică. Dată fiind formația filozofică a multor cabaliști, incluzându-i și pe cei extatici, alegoria filozofică a fost acceptată ca un important mijloc de exprimare.

Propun așadar ca relația dintre simbolism și alegorie din Cabala teozofică să fie considerată nu ca o relație între o formă de scriere cabalistică centrală și una periferică, ci ca o diviziune funcțională între descrieri de procese teozofice, prin intermediul unei ample serii de simboluri și descrieri de procese psihologice obținute, în special, cu ajutorul metodei alegorice.

Chiar și această distincție trebuie însă făcută cu prudență. Sunt toate referirile la Sefirot-uri simboluri care au toate un singur tip fundamental, cum susține Scholem? Un scurt examen al naturii simbolului teozofic, așa cum a fost el propus de Scholem, va demonstra că „amestecul“ unei terminologii filozofice ridică anumite probleme.

Sursele principale ale simbolismului cabalistic sunt cărțile canonice ale iudaismului, Biblia și Talmudul, amândouă concepute ca o reflectare a pleromei sefirotice și amândouă descifrate simbolic într-o măsură mai mică sau mai mare. În afara acestor două surse principale, mai existau câteva *corpus*-uri literare minore care furnizau material simbolismului cabalistic. Unul dintre ele l-a constituit tradiția filozofică, cunoscută cabaliștilor mai ales datorită traducerii în ebraică a lucrării *Îndrumătorul* a lui Maimonide. Termeni aristotelici ca *materie, formă, steresis* sau *intelect, intelecțiune* și *intelligibilia* erau înțelese ca simboluri ale celor trei Sefirot superioare. Deși aceste concepte au fost transformate în simboluri, trebuie însă să descriem natura specifică a acestui tip de simbolism.

Sursele „naturale“ ale simbolismului sunt cuvintele care se referă la obiecte tangibile, cărora li s-a acordat o valoare simbolică ce se adaugă semnificației originare a cuvântului, fără a o înlocui[84]. Așadar, o semnificație simplă, literală se îmbogățește datorită suprapunerii uneia sau mai multor semnificații simbolice. În linii mari, simbolismul cabalistic nu a distrus structura de bază

rusă dinamicile specifice de compoziție[73]. Parafrazând cuvintele lui Emile Male, putem spune că adevăratul simbolism ocupă un spațiu atât de mare în textul zoharic, încât este inutil să-l căutăm acolo unde el nu există[74]. Această suprapunere de simboluri relativ nediscriminată și mecanică demonstrează că *Zohar*-ul devenise o lucrare canonică, ale cărei cuvinte trebuiau să fie citite simbolic, așa cum erau cuvintele din Biblie. Nu se pierduse interpretarea simbolică, ci spiritul creației simbolice care exista în *Zohar.* Să luăm un alt exemplu din lucrările lui David. Acest cabalist nu numai că a fost primul traducător al *Zohar*-ului, dar și primul, sau cel puțin unul dintre primii comentatori ai lui. În comentariul său la *Idra rabba* intitulat *Sefer ha-Ghevul*, el a încercat o exegeză a tratatului extrem de complicată, ilustrându-l cu nenumărate cercuri și figuri care, în loc să clarifice textul, îi transformă semnificația în ceva confuz.

Lucrările lui David, împreună cu acelea ale lui Iosef ben Șalom Așkenazi, au deschis, prin urmare, calea unei ample simbolizări a fiecărui subiect, servind în acest fel ca intermediari complicați și impenetrabili între simbolismul subtil din *Zohar* și cel greu de pătruns din Cabala lui Luria. Moșe Cordovero și Ițhak Luria, marii experți ai literaturii zoharice, au reușit să combine aceste simboluri disparate în sisteme conceptuale suficient de cuprinzătoare și coerente, a căror influență asupra teozofiei ebraice a fost uriașă. Cu toate acestea, simbolismul ebraic a beneficiat numai indirect de aceste evoluții. Când sunt integrate într-o structură mai elaborată și complicată, simbolurile își păstrează de puține ori prospețimea, ambiguitatea și caracteristicile aluzive. Cu cât era mai mare aria cucerită de către mitologia cabalistică, cu atât devenea mai mic spațiul vital rezervat suflului simbolic. Nu trebuie să ne mire deci faptul că teozofia ebraică cea mai complicată, Cabala lui Luria, a dus numai la discuții marginale despre simbolism și practic la nici un comentariu semnificativ despre cele zece Sefirot. Structura scolastică a Cabalei din Safed a dăunat evoluției simbolismului.

Acel *floruit* al simbolismului cabalistic se găsește așadar între două etape ale istoriei Cabalei: începutul și maturitatea ei. Epoca de adolescență, ca să spunem așa, a cunoscut doar o scurtă

perioadă de înflorire, ale cărei vigoare și entuziasm au dispărut treptat, pe măsură ce teozofiile cele mai sofisticate, „mature" și conservatoare au devenit dominante[75].

3. Simbolism și filozofie

Gershom Scholem a scris că definiția simbolismului formulată de Goethe se adapta foarte bine la simbolurile cabalistice, deși, din cercetările mele, nu mi se pare că Scholem ar fi acceptat realmente acest lucru[76]. Esența respectivei abordări o constituie deosebirea dintre simbol și alegorie. Pentru Scholem, simbolul este „o formă de exprimare care transcende radical sfera alegoriei"[77]. Rezultă de aici că filozoful care folosește alegoria și cabalistul care utilizează expresia simbolică pot să metamorfozeze același material biblic, ca acesta să reprezinte diferite niveluri ale realității. Scholem mai susține și că alegoria filozofică „poate fi definită ca o reprezentare a unui obiect ce poate fi exprimat cu ajutorul unui obiect ce poate fi exprimat", în vreme ce „simbolul mistic este o reprezentare ce poate fi exprimată a ceva situat dincolo de sfera exprimării și a comunicării"[78]. Aceeași abordare presupune un nivel al realității ce poate fi exprimat, descris de alegorie, și un alt nivel, ce nu poate fi exprimat, care se află în simbolism. Mi se pare că această distincție, oricât de interesantă ar fi ea, ilustrează numai o parte a legăturilor dintre cele două moduri de expresie. În discuția care urmează, vom cerceta un alt aspect al acestei relații.

Cum am văzut mai sus, diferența dintre Cabala extatică și cea teozofică se reflectă la nivelul hermeneutic, unde se aplică aceluiași text când mijloace de interpretare alegorice, când simbolice[79]. Din spatele acestor două concepte apare, cum a observat Scholem, opoziția dintre filozofie și Cabală. Însă afirmația potrivit căreia interpretarea filozofică privilegiază alegoria, iar exegeza cabalistică are un caracter predominant simbolic, este excesiv de simplistă. Ea subevaluează contribuția cu totul specială a alegoriei la exprimarea proceselor psihologice sau la descrierea relației dintre om și Divin. Alegoria nu reprezenta numai

a unui cuvânt. Pe de altă parte, terminologia filozofică este abstractă prin definiție, așa că orice încercare de a-i adăuga o altă semnificație abstractă este dificilă. Axat pe abstract, termenul filozofic poate să capete, numai într-un mod secundar, o semnificație abstractă suplimentară. Când acest fenomen s-a petrecut în Cabală, semnificația de bază a conceptului speculativ a dispărut. De exemplu, *materia*, *forma* și *steresis* sunt abstracții care servesc drept vehicul pentru a transmite o semnificație a proceselor fizice care se petrec în lumea pământească. Ele nu se referă la entități distincte care pot fi separate una de cealaltă sau care pot fi contemplate *per se*[85]. În filozofia aristotelică, *steresis* înseamnă „neființă", „privațiune". Termenul se referă la totalitatea formelor potențiale care pot fi primite de la un anumit substrat. În Cabala lui Azriel din Gerona, aceste concepte indică Sefirot-urile superioare, privațiunea (*efes*[86]) fiind simbolul lui Sefira *Keter*[87]. În consecință, spune Azriel, orice schimbare se poate petrece numai datorită întoarcerii lucrului la sursă; numai după distrugerea lui, Sefira *Keter* îi va atribui o nouă formă, formă care se află în domeniul privațiunii din sistemul aristotelic. În pofida asemănărilor dintre cele două procese, există însă deosebiri evidente în modul în care sunt folosiți acești termeni de către filozof și de către cabalist. Pentru cabalist, *efes* se identifică cu *aiim*, „neantul", care înseamnă împlinirea ființei care transcende însăși ființa[88]. Privațiunea este astfel considerată ca fiind exact contrariul ei – deplinătatea formei și deci și a ființei. Într-un alt fragment al lui Azriel, domeniul lui *efes* este descris ca fiind locul acelei *coincidentia oppositorum,* concepție care distruge înțelegerea filozofică a privațiunii. Astfel, dispare semnificația esențială a conceptului aristotelic și același termen capătă o nouă accepțiune.

Văzută din această perspectivă, coexistența celor două semnificații abstracte opuse este problematică. Transformarea în simboluri a termenilor filozofici trebuie atunci înțeleasă ca o schimbare a semnificației unui cuvânt dat, și nu ca un adaos la semnificația primă care rămâne relativ stabilă. Acest fenomen ar putea fi așadar văzut mai mult ca o transformare în alegorie decât ca o folosire simbolică a termenilor filozofici[89]. Polul sensorial nu a existat niciodată în acest caz. Prin urmare, transformarea

semnificației filozofice în semnificație cabalistică se petrece numai la nivelul polului ideologic, care „explodează" în urma confruntării dintre cele două ideologii. În măsura în care conceptul filozofic capătă o semnificație teologică specifică, prima lui semnificație dispare. Evident, natura acestor concepte este diferită în Cabală și în filozofie. Pentru mistic, există trei ipostaze divine – cele trei Sefirot, legate între ele, deși își păstrează caracteristicile specifice și o existență proprie ca entități separate. Ele sunt emanate într-o anumită ordine, se influențează reciproc, stabilesc o anumită relație de apropiere și de separare și așa mai departe. Nu putem spune nimic asemănător în privința conceptelor lui Aristotel.

Un alt exemplu. Să examinăm atribuirea conceptelor de intelect, act intelectiv și *intelligibilia* Sefirot-urilor superioare. În momentul actului intelectiv, cele trei aspecte ale acestui act mental nu pot fi separate, în vreme ce dincolo de actul intelectiv existența lor este complet separată, cu excepția cazului lui Dumnezeu, în care acestea coexistă „împreună" în mod constant. Pentru cabaliști, acești termeni simbolizează trei ipostaze care nu sunt nici complet separate, nici complet unite, așa încât natura lor specifică nu mai există[90]. Caracterul ipostatic al gândirii cabalistice este unul din obstacolele principale în aplicarea acestor termeni aristotelici la un sistem teozofic, chiar când aceștia își mențin semnificația.

Să revenim acum la cazul transformării simbolice a terminologiei neoplatonice. Dată fiind puternica sa tendință ipostatică, acest tip de gândire a fost mai ușor asimilat de către Cabala teozofică, atât în ce privește conținutul ei, cât și în ce privește terminologia ei. În acest caz, apare o altă problemă. Deoarece ierarhia cosmică neoplatonică a fost absorbită parțial de către teozofia cabalistică, schimbările din semnificația termenilor care se refereau înainte la ipostazele neoplatonice au fost uneori minime. Termeni cum sunt *voință, gândire, lume a intelectului* și mulți alții și-au păstrat semnificația originară chiar și atunci când au fost folosiți ca referire la domeniul Sefirot-urilor, acest domeniu fiind modelat de către Ițhak Israeli, Solomon ibn Gavirol, Moșe ibn Ezra și alții influențați de neoplatonism. În măsura în care

zi [„veșmântul“] a coborât peste el și i-a arătat tot ce voia el să [cunoască], rămânând cu el până la întregirea [studiului] subiectului pe care voia [să-l cunoască]. Iar aceștia [Ilie și „veșmântul“] erau cu el zi și noapte. Așa s-a întâmplat în zilele lui Rași maestrului său, iar acesta i-a comunicat [lui Rași] secretul „veșmântului“ și cu ajutorul acestuia [al secretului], el [Rași] a compus ceea ce a compus, cu ajutorul mentorului și instructorului său[174]. Să nu crezi că Rași a scris numai pe baza facultății sale raționale[175]; el a făcut astfel datorită secretului „veșmântului“ îngerului și secretului mnemotehnicii, pentru a răspunde întrebărilor care i se puneau sau pentru a scrie o carte pe care dorea s-o scrie, și în acest fel erau toate științele[176], una câte una, transmise... Iar aceasta s-a întâmplat în vremea Talmudului și în zilele maestrului lui Rași și în zilele lui Rași de asemenea, deoarece maestrul său a început această [folosire] iar Rași a încheiat-o, iar în vremea lor, această știință [cum să primești revelațiile] a fost transmisă oral, de la un om la celălalt, și iată de ce înțelepții lui Israel se bazează pe Rași, fiindcă la acea vreme el cunoștea secretul. Prin urmare, să nu crezi vreodaă că el [Rași] și-a alcătuit comentariul la Talmud și comentariul la semnificația literală a Bibliei bazându-se le rațiunea sa, ci cu ajutorul acestei puteri a secretului „veșmântului“ și al acelei [puteri] care-l îmbrăca, care este un înger, fiindcă cu ajutorul acestuia a putut el să cunoască și să compună tot ce voia... Iar cei care erau în măsură să vadă acestea erau ca niște profeți, iar în vremea Talmudului mulți s-au folosit de aceasta.

Ne aflăm în prezența unei reconstrucții îndrăznețe a originii tehnicilor ebraice de interpretare. S-a crezut despre mari personalități ale literaturii iudaice vechi și medievale că au folosit instrumentele magice, inclusiv postul și pronunțarea numelor divine, ca să poată vedea un înger, considerat un intermediar important de la care puteau primi conținutul cărții sau al comentariului pe care dorea cineva să-l scrie. Demn de notat este faptul că fragmentul citat nu se referă numai la subiecte cabalistice, dar și la clasicul și amplu răspânditul comentariu al lui Rași despre „semnificația literală“ a Bibliei.

Autorul nostru plasează folosirea tehnicii „veșmântului“ în perioada talmudică, afirmând că persoana care o folosea era ca un

în sclavie, și *Șekina* este în sclavie cu el, așa cum s-a spus: „Și l-au văzut pe Dumnezeul Israelului; și sub picioarele lui se afla“ și așa mai departe[98]. Dar după ce au fost eliberați, ce se spune? „Asemenea în limpezime cu însuși cerul.“

Întregul verset biblic se citește după cum urmează: „(a) Și l-au văzut pe Dumnezeul lui Israel; (b) sub picioarele lui era ca o pardoseală din piatră și safir, (c) asemenea ca puritate cu cerul însuși.“ Partea (c) lărgește și explică conținutul lui (b), subiectul lor fiind același: „ca o pardoseală“ (c) completează descrierea „pardoselii“ cu o „piatră de safir“ adăugând atributul limpezimii. Totuși, Midraș înțelege că cele două părți – (b) și (c) – se referă la situații opuse. Partea (c) este interpretată ca descriind o viziune a lui Moise și a bătrânilor din Israel încă din timpul sclaviei, o lectură probabil susținută de o exegeză intertextuală a lui *livnat hasappir* (pardoseală din safir) pe care vechiul exeget o înțelegea ca pe o aluzie la *levenim* (cărămizi[99]), simbol al sclaviei evreilor în Egipt[100].

Acest joc de cuvinte permite să-i atribuie chiar lui Dumnezeu o stare de sclavie. El, ca și fiii lui Israel, avea sub picioarele sale cărămizi[101]. Însă după ce au fost eliberați, viziunea se schimbă. Partea (c) descrie noua stare a lui Dumnezeu, când picioarele lui sunt cu evidență „pure“. Legătura dintre cele două motive este asigurată de repetarea substantivului *ețem* în legătură cu ieșirea din Egipt și în contextul viziunii despre Dumnezeu ca „pur“[102]. Vedem fără dificultate că mitul trecerii lui Israel de la sclavie la libertate este atribuit aici, în mod analogic, lui Dumnezeu, descris în termeni net antropomorfici. Ne aflăm în fața unui caz mai mult decât evident de participare divină la experiența umană de sclavie și de eliberare. După *Mehilta*, „El se îndurera de toate durerile lor“[103].

Această schimbătoare concepție despre istorie și despre atributele divine poate fi definită într-un mod și mai adecvat. Tot din Midraș aflăm că Dumnezeu s-a revelat prin două atribute principale: atributul de îndurare și atributul de judecată[104]. Când dorește să exemplifice manifestarea atributului de îndurare, Midraș citează, între altele, și partea (c) din versetul nostru. Plecând de la această concepție, pot să pun ipoteza că atributul de judecată

violentă[113]. Deși aceste fenomene descrise sunt evident contrare și trebuie să fie juxtapuse pentru a fi înțelese, ele creează totuși o unitate organică datorită naturii lor dinamice. Achiziționarea unei cunoașteri superioare determină o mutație în cognoscibil și în cognoscent și se prezintă ca un eveniment activ, o pătrundere, în amândouă secțiunile din discursul bătrânului înțelept. În parabola cu copila este vorba de o inițiativă reciprocă. Ea îi face semn iubitului să vină, însă acesta trebuie să pătrundă în palat ca s-o întâlnească. La fel, în Biblie, Moise este chemat pe munte ca să primească Tora. În cele din urmă, acest act al întâlnirii pare a avea o mare semnificație, așa cum o demonstrează chiar imageria sexuală.

Semnificația ascunsă a versetului care se referă la Moise nu poate fi înțeleasă corect dacă nu sesizăm implicațiile sexuale din parabola cu copila. Numai așa putem înțelege semnificația „plăcerii“ lui Moise. Este vorba de o experiență sexuală, la care se face aluzie prin folosirea termenilor „a intra“, „a pătrunde“, termeni care au în ebraică o puternică conotație sexuală. Eroul primei părți, Moise, nu are o tovarășă. Putem considera că lui trebuie să-i fie revelată Tora, deși acest lucru nu este afirmat în mod explicit. În schimb, se face referire la intrarea în nor. Mai mult, Moise nu este prezentat ca soț al Torei, dar comparând acest verset cu parabola cu copila, putem afirma că el este stăpânul palatului. În alt loc din *Zohar*, Moise este indicat cu expresia „soțul *Șekinei*“, ceea ce implică faptul că el are o legătură sexuală mitică cu această manifestare divină[114]. Epitetul se bazează pe expresia ebraică *Iș ha-Elohim* (omul lui Dumnezeu), unde numele divin *Elohim* este interpretat ca simbol *Șekinei*. Din fragmentul care descrie intrarea lui Moise în nor, aflăm într-adevăr că „Moise s-a urcat pe muntele lui Dumnezeu (Elohim).“

Această expresie pare a fi folosită de autorul *Zohar*-ului pentru a prezenta o interpretare deosebită a atestării ei, din moment ce, cu puțin înainte de acest episod, Moise este chemat de către Tetragramă să urce ca să primească Tora. Această discrepanță a dus probabil la apariția supoziției că numele divin *Elohim* se referă la o manifestare particulară a lui Dumnezeu, diferită de aceea reflectată de Tetragramă. Toate imaginile contribuie la a

utilizeze metoda hermeneutică „cea mai elevată“, care constă din atomizarea, sau monadizarea, textelor biblice.

Procesul de împărțire a șirului literelor în entități separate ne amintește, din pricina asemănărilor, tehnica mistică a lui Abulafia de obținere a profeției prin recitarea melodică a literelor separate[148]. Ne aflăm în prezența unui fenomen amplu de atomizare a textului, sau a altui material lingvistic, în elementele primare considerate monade absolute[149] sau, potrivit lui *Sefer Iețira,* douăzeci și două de litere fundamentale[150]. Acest proces permite transformarea unui „langage classique“, ca să folosim termenii lui Roland Barthes, într-o serie de sunete magice și mistice care pot fi descrise în mod rațional ca o „discontinue du nouveau langage“[151], ca să-l cităm din nou pe Barthes. Dezintegrarea limbajului în monade lingvistice este evident un regres din punct de vedere social, deși aceasta poate duce la refacerea unui ipotetic limbaj primar[152]. Într-un pasaj care reflectă probabil sfaturile lui Abulafia adresate unuia dintre studenții săi, primul îi cere acestuia din urmă să depășească orice expresie lingvistică care are o semnificație:

> Fiule, intenția ta nu trebuie să te facă să te oprești în fața unei forme finite sau determinate, chiar dacă ea este elevată. Mult mai indicată este „calea numelor“: cu cât ele sunt mai puțin înțelese, cu atât mai înalt este rangul lor, până când vei ajunge să activezi o forță care nu se mai află sub controlul tău, ci ea ține mai degrabă sub control rațiunea și gândirea ta... Și el a alcătuit pentru mine cărți compuse din [combinații de] litere, nume și numere mistice [*ghematriot*], din care nimeni nu va fi vreodată în stare să înțeleagă ceva pentru că acestea nu sunt compuse pentru a fi înțelese. El mi-a spus: „Aceasta este cărarea [neîntinată] a numelor“[153].

Misticului i se cerea așadar să distrugă formele naturale și chiar pe cele spirituale, cu ajutorul unei incantații formate din combinații de litere neinteligibile, cu scopul de a-i modifica starea de conștiință și de a-l face să ajungă la „profeție“, stare mistică. Pentru acest cabalist anonim, ca și pentru Abulafia, limbajul este un instrument puternic pentru a înțelege realitatea naturii și chiar

este înțeles ca aflându-se în numele *Elohe Israel*, numele *Elohim* fiind în general numitorul comun al acestui atribut. Așadar, versetul nostru a fost înțeles ca făcând referire la o dublă revelație – a judecății și a îndurării[105]. Mai mult, chiar dacă această ipoteză s-ar dovedi falsă, tot avem de-a face cu o dinamizare a versetului biblic. După *Mehilta*, aceasta se referă la un întreg proces, produs simultan în planul istoric și în cel divin. Strânsa afinitate dintre aceste două sfere ale existenței și dinamica lor se bazează pe verset, interpretat potrivit instrumentelor obișnuite din hermeneutica midrașică. Ceea ce deosebește această interpretare specifică de interpretările mai obișnuite din Midraș este corelația stabilită între două procese – nu stări – care, deși sunt, din punct de vedere ontologic, departe unul de celălalt, fac parte dintr-o structură dinamică superioară. Ne găsim aici la limitele mitului, un mit care are caracteristici cu adevărat deosebite. Akiva continuă interpretarea cu următoarele cuvinte: „Dacă nu ar fi fost scris în mod explicit în Scriptură, nimeni nu ar fi putut s-o spună. Israel i-a spus lui Dumnezeu: «Tu te-ai eliberat», ca și cum s-ar fi putut concepe un lucru de acest fel"[106]. Eliberarea *Șehinei* depinde de salvarea lui Israel.

Un alt tip de dinamism apare chiar din structura discursului cabalistic. Exemple ale acestui fel de a exprima o percepție dinamică a realității se pot găsi în special în *Zohar*, una dintre puținele lucrări cabalistice în care eleganța literară este uneori dominantă. Folosind un bătrân personaj care expune celorlalți eroi din *Zohar*[107] secretele supreme, autorul explică semnificația mistică a versetului[108]:

> „Și Moise a pătruns în nor și a urcat pe munte." Acum, ce înseamnă nor? – a întrebat el, și și-a dat singur răspuns, spunând: „Se referă la expresia «Pun arcul meu pe nori»[109] adică curcubeul, în legătură cu care am aflat că acesta [curcubeul] și-a scos veșmintele exterioare și le-a dat lui Moise, care a urcat pe munte cu acesta [curcubeul] și cu ajutorul lui a văzut tot ceea ce a văzut și s-a bucurat de tot.

Acest fragment, nesemnificativ pentru un profan, a fost primit cu mare entuziasm de către cabaliști, care „s-au prosternat în

aceea, este imposibil să înțelegi orice tip de subiect din secretele Torei și secretele îndeplinirii poruncilor cu ajutorul intelectului sau al înțelepciunii sau cu ajutorul lui *intellectus acquisitus*[164], ci [numai] cu ajutorul intelectului profetic..., prin intelectul divin dat profeților, care este echivalentul secretului cunoașterii marelui nume [divin].

Așadar, cunoașterea aspectelor interioare ale Torei este o condiție pentru obținerea celei mai înalte facultăți intelectuale, intelectul profetic, considerat a fi echivalentul unei experiențe profetice[165]. Demn de notat este faptul că înțelegerea secretelor are scopul de a estompa distanța dintre Dumnezeu și om. Omul obține un intelect divin, sfânt care reprezintă condiția *sine qua non* a pătrunderii în secretele Torei. Un text scris sub inspirația spiritului divin poate fi înțeles corect numai de către el care a recreat o stare de conștiință adecvată.

2. Într-o lucrare cabalistică anonimă, intitulată *Sefer ha-Meșiv* (*Cartea [îngerului]care răspunde)*[166], scrisă cu o generație înainte de expulzarea evreilor din Spania, întâlnim o idee surprinzătoare, ce trebuie citată în întregime, despre criteriile de compunere în tradiția literară ebraică[167]:

> Trebuie să știi că secretul care provoacă coborârea cărții cerești este secretul coborârii carului ceresc; când pronunți secretul numelui cel mare, va coborî imediat puterea „veșmântului"[168], care este secretul lui Ilie[169] menționat în scrierile înțelepților. Datorită acestui secret au aflat Șimon bar Iohai[170] și Ionatan ben Uziel înțelepciunea lor, meritând secretul „veșmântului" și putând să se înveșmânteze în el. Hanina, Nehunia ben-Kane, Akiva, Ișmael ben Elișa și rabinul nostru sfânt [Iehuda ha-Nasi] și Rași și mulți alții [au aflat] în același fel[171]. Iar secretul „veșmântului" este viziunea „veșmântului" îmbrăcat de îngerul lui Dumnezeu, cu ochi de carne, și el e cel care îți vorbește... Iar secretul veșmântului a fost dat celor care se tem de Dumnezeu și care meditează la numele lui. Aceștia l-au văzut, acei oameni care sunt oamenii lui Dumnezeu demni de această stare. Fiecare dintre ei a postit patruzeci de zile[172] fără întrerupere și în timpul postului a pronunțat Tetragrama de patruzeci și cinci de ori[173], iar în cea de a patruzecea

lumea spirituală se proiectează pe structura materialului lingvistic[154]. Când un om caută o experiență mistică totală, el trebuie deci să spargă structura limbajului, deoarece trebuie să înlăture formele înscrise în minte, pentru a crea spațiul destinat stabilirii entităților superioare. Această practică, ca și alte tehnici cabalistice[155], amintește de o metodă de creație artistică a suprarealiștilor moderni. Cabalistul extatic se exprima la fel ca André Breton: „Limbajul a fost dat omului pentru ca el să-l folosească în mod suprarealist"[156]. Dezintegrarea limbajului social în unități lipsite de semnificație este, după Abulafia, metoda de transformare a limbajului uman în nume divine.

Așa cum am aflat din lucrările lui Abulafia, indicațiile lui nu reprezintă nici o condiție utopică, nici un *desideratum* teoretic. El se considera pe sine un profet clasic[157] și aprecia epoca în care trăia ca fiind începutul eonului mesianic, în care el va putea desfășura un rol eschatologic în raportul dintre evrei și creștini[158]. Abulafia a mai compus și un comentariu la Pentateuh, intitulat *Sefer ha-Maftehot*, în care și-a aplicat tehnicile hermeneutice specifice[159]. Putem așadar trage concluzia că afirmația citată mai sus legată de profeție ca o condiție necesară pentru folosirea celei de a șaptea metode constituie o dovadă suficientă a impactului efectiv al stărilor mistice asupra unui anume aspect al experienței interpretative în Cabală[160]. Să notăm că experiența profetică se obține ca un rezultat al acestei „căi": ne aflăm probabil în fața unei situații în care profeția este un suport pentru interpretare și invers[161]. După Abulafia, *sensus propheticus* al textului monadizat este un echivalent al cunoașterii numelui sau a numelor divine care, la rândul lor, constituie cea mai bună metodă pentru a obține profeția[162]. Cu alte cuvinte, atomizarea textelor, ca parte a metodei interpretative, este concomitentă cu ajungerea la *summa perfectio*. Cu cât este mai puțin importantă forma cristalizată în canon, cu atât mai important este rezultatul spiritual al interpretului. Un cabalist anonim din secolul al XV-lea a scris, evident sub influența concepțiilor lui Abulafia[163]:

> Nu putem înțelege majoritatea subiectelor din Tora, secretele ei și secretele poruncilor ei, decât cu ajutorul sfântului intelect profetic, emanat de Dumnezeu peste profeți... De

fața lui, au plâns și au spus: «Chiar dacă am fi venit pe lume numai pentru a asculta aceste cuvinte din gura ta, și tot ar fi fost de ajuns»"[110]. Dar bătrânul înțelept declară că nu vrea să se oprească la această interpretare și continuă povestirea, narând una din cele mai frumoase parabole din *Zohar*[111]. O copilă atrăgătoare, retrasă într-un palat, l-a invitat la ea pe iubitul ei. După o serie de revelații și de discuții, el devine soțul ei. Această stare este văzută ca însemnând că el posedă acum palatul și toate secretele lui plăcute. Semnificația parabolei este explicată chiar în *Zohar*. Tânăra copilă este Tora, acoperită de patru, sau poate chiar cinci, niveluri de semnificație care trebuie pătrunse de învățăcelul perfect pentru a putea să ajungă la ultimul ei nivel, semnificația cabalistică, stare descrisă ca având conotații sexuale explicite.

Este evident că veșmântul lui Dumnezeu – curcubeul – primit de către Moise și dezgolirea treptată a copilei sunt acțiuni asemănătoare, chiar dacă sunt complementare. Pentru ca să primească Tora, Moise trebuia să se identifice cu atributele curcubeului, simbol clasic al membrului viril, adică Sefira *Iesod*[112]. Forma ebraică *kaști* („arcul meu") înseamnă așadar „arcul lui *Tiferet*" la care se face referire prin folosirea primei persoane a posesivului. Mai mult, urcarea lui Moise după ce a primit atributele curcubeului poate simboliza coborârea lui *Tiferet* și *Iesod*, ca o fază preliminară a unirii cu *Malhut*, simbolizată de nor. El pătrunde în nor, simbol evident feminin, așa cum iubitul trebuie să intre în palat ca să devină soțul mistic al Torei. Cu toate acestea, aici sunt prezentate două direcții diferite. Tora se revelă printr-un proces de dezbrăcare, în vreme ce bărbatul o poate primi numai printr-un proces de îmbrăcare. Pentru Tora, dezbrăcarea reprezintă întoarcerea la poziția superioară, aceea avută înainte de a coborî în lumea materială. Pentru ființa umană, îmbrăcarea este singurul mod de a urca la lumile superioare, deoarece îmbrăcând aceste veșminte, el primește calitățile acelor lumi. Veșmintele constituie un fel de armură de apărare, care permite cabalistului să supraviețuiască luminii strălucitoare din lumile superioare. Revelarea Torei este într-adevăr descrisă ca o ieșire din învelișul ei, o metaforă folosită în textele clasice ebraice pentru un eveniment eschatologic teribil, când soarele va străluci cu o lumină

demonstra că ascensiunea lui Moise pe „Muntele lui *Elohim*" și primirea Torei nu sunt altceva decât aluzii la o experiență sexuală cu Divinul. Această concepție erotică despre revelația avută de Moise este confirmată de o altă interpretare legată tot de Moise, căruia *Zohar*-ul, urmând o sursă midrașică, îi atribuia o proprietate sexuală[115]. Descrierea cabalistului ca un individ care are o vocație nu cu totul clară pentru semnificația esoterică a Torei, și descrierea Torei, înțeleasă în semnificația ei cea mai profundă, ca o copilă care-l atrage la sine, este o invitație la un studiu experimental al Torei. Pentru cabalist, interpretarea sensului profund al textului sau al tradiției este mult mai mult decât o simplă înțelegere a unor detalii suplimentare. Aceasta implică o schimbare radicală a înțelegerii Torei cât și a personalității și a statutului cabalistului. Dintr-un străin, el devine stăpânul palatului – *hehal* – termen care se referă la locul unde este așezat sulul Torei, în sinagogă. El își actualizează unicitatea părăsind mulțimea de ignoranți care îl înconjoară, ca să devină unul dintre *perfecti*, experiență covârșitoare care depășește contemplarea pasivă a sensului simbolic al unui text. Mai mult decât o interiorizare a unor conținuturi specifice, acest studiu necesită stabilirea unei relații strânse.

Voi încheia analiza parabolei din *Zohar*, notând interesanta influență pe care a avut-o asupra unei viziuni mistice. Faimosul vizionar Emanuel Swedenborg povestește:

> Acolo mi-a apărut o frumoasă copilă, cu chip atrăgător, care înainta repede spre dreapta, în sus, ușor grăbită. Era în floarea tinereții – nici copiliță, nici femeie. Era îmbrăcată atrăgător, cu un veșmânt negru strălucitor. Se grăbea cu bucurie din lumină în lumină. Mi s-a spus că lucrurile interioare ale Cuvântului sunt așa când urcă pentru prima dată. Veșmântul negru simboliza Cuvântul în sens literal. Apoi, o fată tânără a zburat spre obrazul drept, dar a fost numai o viziune interioară. Mi s-a explicat că acestea sunt senzațiile interioare care nu au pătruns în înțelegere[116].

Copila în văluri comparată cu nivelul literal al Torei corespunde aici copilei înveșmântate din *Zohar*. În amândouă cazurile,

Țilla), înseamnă că textul biblic poate fi interpretat ca revelând simultan diferite niveluri de existență. Fluiditatea simbolului în raport cu entitățile simbolizate este evidentă. Nu există o serie fixă de simboluri care să dezvăluie structura divină și nici o serie analogă care să reprezinte opusul demonic. Fiecare cuvânt din Biblie reflectă în același timp structuri ontologice total diferite. Prin urmare, nu este ușor să presupunem că există o relație imanentă între simbol și ceea ce e simbolizat. Cu cât este mai polisemică natura simbolului, cu atât este mai puțin organică afinitatea sa cu ceea ce e simbolizat. Mai mult, cel puțin implicit, Tubal-Cain este prezentat ca opusul lui Cain sau, în viziunea cabalistică, ca reîncarnarea lui. Această folosire a metempsihozei este una din principalele modalități folosite de Iosef din Hamadan pentru a interpreta textele biblice[127].

Se pot aduce *ad libitum* exemple ale acestei calități dinamice a simbolului teozofic. Fragmentele citate mai sus ilustrează suficient teza noastră. Doresc însă să discut câteva implicații ale acestei prezentări a simbolismului cabalisic. Cred că aspectul principal al domeniului sefirotic nu constă în „indescriptibilitatea" lui, așa cum susținea Scholem, ci mai curând în dinamismul lui. În cazul nostru, simbolurile sunt necesare tocmai pentru că trebuie să fie exprimate numeroase aspecte ale sistemului în continuă transformare, și nu pentru că aspectul revelat al Divinității nu poate fi exprimat în termeni conceptuali din cauza transcendenței lui[128]. Doresc să demonstrez că această concepție a lui Scholem se pretează la numeroase critici. Chiar după părerea lui, Sefirot-urile constituie „stadii intermediare între primul Emanator și toate lucrurile care există, cu excepția lui Dumnezeu"[129]. Este absurd să credem că una din calitățile Sefirot-urilor, înțelese ca manifestări, este „natura lor ascunsă". Acest epitet ar putea fi aplicat Sefirot-urilor superioare și lui *En Sof*, deși, chiar și în aceste cazuri, natura lor ascunsă nu e totală, iar în *Zohar* apar analize ample în legătură cu aspectele superioare ale lumii divine[130]. Cum vom observa în continuare[131], cabaliștii concepeau *Zohar*-ul, și presupun că la fel concepeau și Biblia, ca reflectând natura în continuă schimbare a lumilor superioare, cartea sacră devenind astfel un *thesaurus* cu infinite semnificații. Dacă Goethe

vedea simbolismul ca o revelație a lui „Dauer im Wechsel"*, cabaliștii propuneau o definiție a simbolului ca o reflectare a lui „Wechsel" în „Dauer", în care textul, ca și divinitatea însăși, este înțeles ca „Dauer". Textul rămâne neschimbat, continuând însă să reflecte la infinit un proces superior[132]. Ca o sferă de cristal care rămâne mereu aceeași deși reflectă lumini schimbătoare, la fel și textul din Tora și din *Zohar* ne permite să percepem o realitate în continuă schimbare[133].

Totuși, cabalistul este ceva mai mult decât un om care a reușit să înțeleagă un eveniment dat din lumea divină. După o inspirată expresie a lui Ricoeur, simbolurile „invită la gândire". Oricât de interesantă ar putea fi acest diagnostic al simbolismului pentru gândirea creștină, el este în misticismul iudaic numai o treaptă preliminară. Pentru a înțelege structurile și dinamicile superioare, cabalistul este invitat, este chiar constrâns să participe la misterul divin, nu cu ajutorul înțelegerii, al credinței sau al iluminării, ci mai ales cu ajutorul unei *imitatio* a acestor dinamici. Transparența lumii divine obținută prin simboluri este secundară în raport cu rolul pedagogic legat de procesul de activare a omului. Înțelegerea „misterului" este nesemnificativă dacă nu este pusă în acțiune prin fiecare poruncă, chiar prin fiecare mișcare făcută de om. Cu alte cuvinte, rolul principal al simbolismului cabalistic este acela de a prezenta un reflex al structurii teozofice. Această structură dinamică funcționează ca un instrument puternic pentru a asigura dinamismul activității umane și pentru a-l înzestra cu semnificații sublime. Din acest motiv, „contemplația pură" din simbolismul cabalistic nu permite să-i pătrundem natura cea mai intimă. În 1942, Scholem a scris într-o tonalitate aproape tragică:

> Die alten Symbole sind hier expliziert.
> Der Kabalist war kein Narr.
> Doch was die verwandelte Zeit gebiert
> Bleibt fremd und unsichtbar.
>
> (*Vae Victis – oder, der Tod in der Professur**)

* Din germ. – „continuitate în schimbare".

* „Se dezvăluie aici vechile simboluri. / Cabalistul nu era nebun. / Și totuși, ceea ce timpul naște în necontenita lui schimbare / Rămâne străin și invizibil" (*Vae Victis – sau Moartea la catedră*).

unui text era așadar o funcție nu numai a naturii sale simbolice sau esoterice, dar și a stării spirituale a cititorului sau exegetului. Formularea cea mai clară a acestei concepții se află în textele mai vechi care tratează această abordare, scrise de către teologi creștini. Abelard considera pneuma profetică ca „*gratia interpretandi, id est exponendi verba divina*"[139]*.

Mai târziu, se pare că Gioacchino da Fiore, faimosul abate din Calabria, ar fi afirmat „Sed Deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spiritu omnia mysteria sacrae Scripturae clarissime intelligam, sicut sancti prophetae intellexerunt qui eam olim in Dei spiritu ediderunt"[140]**.

Este posibil așadar să se ajungă la o înțelegere clară a Sfintelor Scripturi recuperând *forma mentis* a vechilor profeți care primiseră „spiritus"[141]. Trebuie să subliniem aici că majoritatea cabaliștilor evrei pe care îi vom menționa în paginile ce urmează, ca și Gioacchino da Fiore, deși nu se aflau sub influența lui, au înțeles interpretările pneumatice în termenii unei scheme eschatologice[142]. Abraham Abulafia[143], autorul anonim al lucrării *Sefer ha-Meșiv*[144], Șelomo Molho[145] și Haim Vital[146] au fost cu toții nutriți de aspirații, speranțe și metode eschatologice, crezând că epoca lor precedă și, în unele cazuri, pregătește venirea *eschaton*-ului. Vom examina mai amănunțit exemplele ebraice.

1. Abraham Abulafia are un sistem complex alcătuit din șapte metode de interpretare a Bibliei. Ultima dintre aceste metode este descrisă în una din lucrările sale, după cum urmează: „Cea de a șaptea cărare este specială și le include pe toate celelalte. Este *Sancta Sanctorum* și ea este rezervată numai profeților... Când ai căpătat-o, «discursul» care vine de la Intelectul Activ este obținut de către facultatea intelectivă... și aceasta este cărarea esenței profetice"[147]. Așadar, numai profeții – adică misticii care folosesc tehnicile lui Abulafia – sunt în măsură să

* Lat. – „Harul interpretării înseamnă să reproduci cuvintele divine" (n.t.).

** „Dar Dumnezeu, zice el, care odinioară i-a dăruit pe profeți cu harul prezicerii, mi-a dat mie putința de a cunoaște, ca să înțeleg în modul cel mai clar și în spiritul Domnului toate tainele Sfintei Scripturi, așa cum le-au înțeles sfinții profeți care odinioară, în spiritul Domnului, le-au scos la lumină" (n.t.).

cea care are inițiativa de a se apropia de bărbat este copila. Este poate semnificativ faptul că nu se menționează veșmântul celei de a doua copile, care ar putea să corespundă femeii care-și dezvăluie secretele din parabola *Zohar*-ului. Cred că pot afirma că Swedenborg a interiorizat și în acest caz materialul zoharic în viziunile sale[117]. Este interesant de observat că deosebirea cea mai evidentă dintre versiunea lui Swedenborg și cea din *Zohar* constă în faptul că în vreme ce pentru misticul creștin aspectul principal al parabolei este acela de a înțelege ceva legat de Sfânta Scriptură, pentru cabalist, aspectul principal constă în a face experiența acestei semnificații și a deveni mirele Torei.

Un alt exemplu interesant de dinamică simbolică poate fi găsit în scrierile lui Iosef din Hamadan[118]:

> De ce se numește Tubal-Cain?[119] Pentru că *Șekina* este îmbrăcată uneori cu el, iar alteori rămâne singur. Când *Șekina* se acoperă cu el, el se cheamă *Tubal-Cain*, deoarece în această împrejurare este dus în fața regelui în fericire și bucurie și atunci se numește Tubal-Cain. Dar când rămâne singur, este Cain. Acesta este motivul numelor Cain și Tubal-Cain.

Entitatea supramundană la care se referă cele două nume biblice este îngerul Metatron, el fiind îngerul cel mai apropiat de *Șekina* divină, aceasta încorporându-se uneori în el pentru a se arăta regelui, adică Sefira *Tiferet*. Aceste procese de întrupare și prezentare sunt simbolizate de numele compus Tubal-Cain. Expresia indică coexistența a două entități în una singură și totodată mișcarea acestor două ființe, *Șekina* și Metatron, către Sefira *Tiferet*. Mișcarea aceasta este asociată cu forma *tuval* înțeleasă cu semnificația „dus la". Așadar, cele două nume se referă la două stări ale aceleiași entități, la relația ei cu o altă putere sau chiar cu alte două puteri – *Malhut (Șekina)* și *Tiferet* – sau la despărțirea ei de *Șekina*. Aceste două tipuri de relație, de apropiere sau de separare, sunt descrise fără a se recurge la terminologia cabalistică: *Șekina*, „regele" și Metatron sunt nume folosite în literatura ebraică clasică. Simbolismul își face intrarea pe nesimțite în narațiune datorită structurii situației. *Șekina*, care se apropie de rege, implică o structură bipolară, prima e reprezentată ca o femeie care se împodobește înainte de a ajunge în fața regelui,

bărbatul. Această întâlnire are conotații sexuale la care se face referire cu expresia „fericire și bucurie". Chiar și termenul *Cain* este înțeles ca făcând aluzie la un anume tip de relație – separarea. Aceste nume nu sunt simple denumiri sinonime ale lui Metatron, ci, legate de înger, sunt simboluri ale unor situații care pot fi aflate datorită numelor acestor două figuri biblice. Așadar narațiunea biblică reflectă două cazuri opuse ale poziției lui Metatron în legătură cu *Șekina*: Cain, ucigașul care scapă de mânia divină, simbolizează despărțirea îngerului de puterea divină sau, implicit, căderea lui. De de altă parte, Tubal-Cain reflectă ascensiunea îngerului la domeniul intradivin. În acest caz, mitul se axează total pe procese legate de un înger și nu atât de o putere divină. Să observăm deci că interpretările cabalistice ale Torei, prin folosirea hermeneuticilor simbolice, pot să reflecte nu numai procese divine, dar și dinamici angelice. Așa cum spunea Iosef din Hamadan[120], „întreaga Tora este plină de perle[121], deoarece povestește întâmplări legate de genealogia îngerilor."

Să examinăm acum un alt nivel interpretativ legat de numele Tubal-Cain. Potrivit aceluiași cabalist[122], Țilla, mama lui Tubal-Cain, l-a născut pe fiul său „cu ajutorul puterilor demonice". Din această cauză, „el aduce omorul, ca și Cain și Abel, și el este înclinația spre rău și aduce ura în lume, deoarece oamenii au nevoie de arme[123] ca să se lupte între ei." Așadar, Țilla, simbol al lui *Șekina*[124], a născut o putere demonică care perpetuează în lume lupta. Departe de a participa la unirea armonioasă dintre *Șekina* și rege în lumea superioară, Tubal-Cain este agentul violenței în lumea inferioară. Acesta este rezultatul fecundării vătămătoare a lui *Șekina*, prezentată aici ca fiind în legătură cu puterile demonice. Versetul nostru biblic poate fi citit așadar ca un simbol al diferitelor niveluri de evenimente supramundane: demoniace, angelice și divine. Același cabalist ne explică de ce țilla, simbol al lui *Șekina*, a trebuit să aibă de-a face cu domeniul demonic[125]: „Orice lucru din Tora trebuie interpretat potrivit celor șaizeci de aspecte de impuritate [adică demonice] și de puritate [adică divine], așa cum e scris: «Dumnezeu a făcut și pe una și pe cealaltă»[126]."

Este vorba de un postulat hermeneutic de mare importanță. Din moment ce se referă la același cuvânt (în acest caz numele

Chiar și cea mai profundă explicație a simbolurilor nu-l poate ajuta pe om să facă față realității timpurilor lui. Nici în Evul Mediu, explicarea acestor simboluri nu era înțeleasă ca o finalitate suficientă. Simbolurile cabalistice aveau scopul de a determina o formă activă de abordare a realității și nu de a invita la contemplare.

În încheiere, mi se pare necesar să fac două remarci despre simbolismul cabalistic. Cum am aflat din pasajele citate din Iosef din Hamadan, același simbol „Țilla" poate să se refere atât la domeniul divin cât și la cel demonic. Întreaga arie a simbolismului demonic, ca parte integrantă a simbolismului cabalistic, a fost neglijată de analiza teoretică a acestui subiect. Într-adevăr, o serie de cabaliști importanți, contemporani cu Iosef din Hamadan, printre care Iosef ben Salom Așkenazi și David ben Iehuda he-Hasid, au elaborat simbolurile răului deja existente în unele lucrări ale lui Ițhak ben Iakov ha-Cohen și în literatura zoharică. Deși cercetătorii moderni erau conștienți de existența unui atare tip de simbol, ei nu l-au luat niciodată în considerație în lucrările lor despre simbolism[134]. De exemplu, Tishby susține clar că „obiectul ascuns" din simbolismul cabalistic este „Dumnezeu sau lumea divină"[135]. Puterile demonice nu reprezintă numai opusul structurii divine. Ele încearcă chiar s-o imite prin acțiunile lor. De unde provine asemănarea dintre procesele care se petrec printre puterile răului și cele de la nivelul sefirotic[136]. Din nou, înțelegerea acestui tip de simbolism l-a încurajat pe cabalist să acționeze în acord cu sfaturile Torei. Dacă poruncile pozitive sunt, potrivit Cabalei teozofice, o cale pentru a participa la viața divină prin influențarea ei, cele negative înțeleg să-l țină pe om departe de lumea demonică.

Cea de a doua remarcă a mea privește posibilitatea de a găsi o definiție generală a simbolismului cabalistic. Am folosit în special texte din a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Importanța pe care am acordat-o dinamismului și participării, înțelese ca făcând parte din apariția simbolului cabalistic, este, după părerea mea, adecvată acestei importante perioade a Cabalei. În perioada următoare, simbolurile sunt încă prezente, în măsura în care literatura zoharică a continuat să-și manifeste influența. Încercarea

de a găsi o definiție cuprinzătoare a simbolismului cabalistic care să poată fi aplicată în general Cabalei constituie într-adevăr o specie de *hybris*. Sute de texte cabalistice, scrise de sute de cabaliști în locurile cele mai îndepărtate și în perioadele cele mai diferite, nu pot cădea de acord în privința unei chestiuni atât de fundamentale precum este esența simbolului. Fiecare cabalist, având propria sa concepție despre simbol, a contribuit la răspândirea și la diversificarea noțiunilor cabalistice despre simbolism. Așa cum în literatură concepția despre simbol a lui Goethe este diferită de aceea a lui Schiller, ca să nu-i mai menționăm pe poeții simboliști, la fel s-a întâmplat și în Cabală. Ideea clară că sistemele simbolice trebuie să fie studiate separat înainte de a deduce din studii specifice o definiție mai generală este fundamentală pentru o abordare serioasă a subiectului. Deocamdată, propun să acceptăm definiția simbolului propusă de Erwin Goodenough: „Un obiect sau un model care, pentru un motiv oarecare, acționează asupra oamenilor, provocând în ei anumite efecte și care depășește simpla identificare a ceea ce fusese prezentat literalmente într-o formă dată"[137]. Această concepție generală despre simbolism poate folosi ca o descriere corectă a unei părți importante din simbolismul cabalistic.

II. Interpretul pneumatic și unirea cu Tora

Voi discuta acum istoria unei abordări, neluată în seamă de cercetători, care a călăuzit pe mulți mistici evrei importanți în încercările lor de a înțelege semnificația ascunsă a Scripturii. În net contrast cu atitudinea primilor interpreți evrei[138], anumiți cabaliști au considerat inspirația divină o condiție *sine qua non* pentru investigarea secretelor sublime de care Biblia este plină. Ideea că stările modificate de conștiință constituie o condiție necesară pentru o mai profundă înțelegere a textului sacru atestă o nouă concepție după care, pentru a te scufunda în adâncurile unui text, trebuie să încerci să obții cel puțin același nivel de conștiință pe care l-a avut persoana care a primit inspirația sau revelația ce a dus la scrierea acelui text. Interpretarea mistică a

rilor religioase supuse normelor. Dată fiind alternanța unor tehnici mistice nomice cu tehnici anomice și diferitele expresii folosite de mistici pentru a-și descrie experiențele – expresii de unire îndrăznețe sau expresii care dovedeau o profundă înțelegere teurgică a preceptelor –, apare de la sine întrebarea: cum erau receptate și integrate în cultura ebraică tipuri de misticism atât de diferite?

Este surprinzător faptul, neobservat, în mod ciudat, de către cercetătorii Cabalei, că apariția principalelor școli cabalistice nu a dus la controverse importante în mediile iudaice în care ele s-au manifestat. Primele documente cabalistice apărute în Provența au provocat doar, după câte se știe, un atac moderat din partea lui Meir ben Șimon din Narbona[1]. Critica lui constă într-o singură pagină și vizează anumite aspecte ale Cabalei de la origini, mai ales în ceea ce privește interpretarea rugăciunii, fără de altfel să atace vreuna din personalitățile importante, considerate a fi cabaliști, ca Abraham ben David (Rabad), Iakov din Lunel, Iehuda ben Iakar și Ițhak Orbul. Critica se referă la destinatari necunoscuți sau la autorul anonim al lui *Sefer ha-Bahir*. Surprinde caracterul moderat al criticii, dacă o comparăm cu un fenomen paralel, apropiat atât cronologic cât și geografic de apariția Cabalei: poziția față de filozofia lui Maimonide. La prima vedere, această controversă pare, într-o oarecare măsură, uluitoare. Ea era îndreptată împotriva unei personalități care cunoștea *halaha* într-un mod surprinzător, iar în calitate de filozof avea un mod de a scrie atent și precis, căutând să evite tocmai acea situație în care el și gândirea lui se găseau implicați – controversa religioasă. Faptul că această controversă, în pofida a tot, a izbucnit demonstrează că gândirea lui apăruse în împrejurări dificile când orice inovație, chiar dacă era formulată cu prudență, era supusă unui examen minuțios și, în cele din urmă, unei critici ascuțite.

La începutul secolului al XIII-lea, Provența nu a fost numai locul unde se manifestase marea renaștere culturală ebraică din secolul al XII-lea, dar și o zonă de tensiuni religioase unde era atacată cu violență atât erezia religioasă – catharismul – cât și panteismul filozofic. În pofida împrejurărilor – controlul sever al bisericii, suspiciunea față de direcții intelectuale inovatoare și

profet, nețინând seama de cunoscuta concepție talmudică după care profeția încetase să mai existe în perioada tanaitică[177]. Așadar, după cabalistul anonim, așa cum am văzut mai sus în lucrarea lui Abulafia, starea profetică este o condiție necesară pentru a compune comentarii de prestigiu, chiar în cazul în care ele nu tratează despre subiecte mistice. Apare, totuși, cu evidență faptul că aceste afirmații inițiale privind modul în care fuseseră scrise comentariile nu vizau numai o discuție teoretică. Ele făceau parte dintr-un comentariu mai amplu la Pentateuh, din care s-a păstrat numai un fragment mai mare privind Facerea[178]. Așa cum am încercat să demonstrez, acest comentariu a fost probabil compus datorită folosirii tehnicilor magice a căror asemănare cu practica menționată mai sus este evidentă[179]. Putem așadar să conchidem că este plauzibilă ideea că lucrarea este rezultatul aplicării *de facto* a tehnicilor atribuite de autor celor mai vechi autorități iudaice. Menționându-i pe iluștrii săi predecesori, cabalistul anonim încerca cu toată evidența să-și legitimeze scrierea în fața publicului ebraic. În această lucrare, diferența dintre Dumnezeu și om este depășită datorită coborârii unor entități spirituale, înfășurate în veșminte corporale, care permit entităților pământești să primească de la ele mesajele privind secretele Torei.

Doresc să dezvolt tema metamorfozei lui Rași – Rav Șelomo Ițhak ben, cheie de boltă a exegezei ebraice „literale“ – într-un mistic care a aflat totul de la sursele superioare. Este într-adevăr vorba de o transformare ciudată. Expunerile sale pătrunzătoare despre semnificația primă a textelor biblice și talmudice nu puteau să provină, potrivit cabalistului anonim, din intelectul uman. Prin urmare, prestigiul lor trebuia să fi fost generat de inspirație sau de revelația venind de sus. Această interpretare privindu-l pe Rași nu aparține numai unui singur cabalist. Autorii care i-au urmat au repetat această percepție mistică despre faimosul exeget, și unul singur dintre aceștia a fost efectiv influențat de *Sefer ha-Meșiv*[180]. Autorul lucrării *Gallia Raza* afirma: „Este bine cunoscut faptul că cuvintele lui Rași sunt adevărate, deoarece el le-a pronunțat datorită inspirației primite de la spiritul divin și avem toate motivele să credem că spiritul divin a intrat în el.“ Contemporanii mai tineri ai autorului acestui tratat cabalistic,

Ni se spune din nou că facultățile umane nu sunt suficiente pentru a pătrunde în semnificația secretă a Torei. Din acest motiv, stările paranormale de conștiință – în cazul nostru coborârea puterilor divine – au o importanță maximă pentru descifrarea acestor secrete. Afirmațiile lui Vital sunt în total acord atât cu ideile lui Abraham Abulafia, discutate pe scurt mai sus, cât și cu concepția lui Ițhak Luria Așkenazi, principalul lui maestru în probleme de Cabală, care susține, într-un mod asemănător cu cel din *Sefer ha-Meșiv,* necesitatea de a studia numai cărțile revelate[195]. După cum se știe, se crede că însuși Luria ar fi primit o revelație din partea lui Ilie.

După concepția lui Vital din tratatul *Șaare Kedușa*, profeția este posibilă în virtutea unei structuri speciale a ființei umane, care include toate lumile divine și extradivine, mai ales pentru că „nu există o altă lumină unită cu lumina celor zece Sefirot cum e lumina izvorului sufletelor“[196]. După un tratat al lui Vital, când izvorul celui mai elevat suflet uman este binecuvântat de către influxul ceresc, el se extinde și atrage asupra sufletului lui o „putere profetică“, așa încât acesta va cuprinde și va înțelege toate secretele din Tora[197]. Cu cât va fi mai mare influxul ceresc, spune Vital, cu atât mai mare va fi capacitatea sufletului uman de a înțelege secretele din Tora ca și cum ar fi fost datorită spiritului divin. Este, fără nici o îndoială, o referire clară la rolul fundamental al *pneumei* în revelarea secretelor cabalistice ascunse în Tora.

5. Sub influența ideilor cabalistice menționate mai sus, găsim și în hasidism dovezi incontestabile despre experiența pneumatică care precedă interpretarea versetelor biblice. Voi examina aici numai câteva fragmente care ne permit să verificăm această opinie și voi începe cu *Autobiografia* lui Solomon Maimon. Înainte de a examina fragmentele în chestiune, mi se pare necesar să remarcăm că obținerea unei stări de autoanihilare a fost unul dintre scopurile principale ale primilor maeștri hasidici, care nu se petrecea numai în contextul interpretării Torei. Aceștia susțineau că adevărata activitate spirituală este aceea practicată de prezența divină, care sălășluiește în trupul omului perfect și îi folosește membrele ca pe niște instrumente muzicale[198]. Așadar,

formulare atenuată a unei tradiții atribuite lui Ițhak Luria, care spunea că „în orice moment [semnificația] pasajelor din Sfântul *Zohar* se schimbă“[248]. Nu este vorba de o simplă afirmație teoretică. Ea era citată pentru a justifica alcătuirea comentariului la *Zohar* al lui Ițhak Iehuda Iehiel Safrin, intitulat *Zohar Hai,* la puțină vreme după ce veneratul său unchi, Țevi Hirsch din Jidakov, și-a scris comentariul la *Zohar – Ateret țevi.* Această afirmație a fost de altfel citată de Eliezer țevi Safrin, fiul lui Ițhak Safrin. După cum se știe, Eliezer a scris un comentariu voluminos la *Zohar*, intitulat *Damesek Eliezer*, un monument al aplicării practice a concepției dinamice despre *Zohar* a lui Luria.

Voi discuta acum pe scurt explicația tehnică a acestei semnificații în continuă schimbare a *Zohar*-ului. Ițhak Luria compară diferitele poziții ale stelelor, care se schimbă în fiecare oră, cu mișcările infinite ale lumilor infinite superioare și care guvernează diferitele interpretări ale *Zohar*-ului:

> Lumile se schimbă în fiecare oră și nu există o oră care să semene cu alta. Cel ce contemplă mișcările planetelor și ale stelelor, schimbările pozițiilor lor și ale constelațiilor lor, [observă] cum poziția lor se schimbă într-o clipă și că cel ce se naște în acel moment va avea un destin diferit față de cel care s-a născut în momentul anterior. Prin urmare, putem vedea și contempla ceea ce se întâmplă în infinitul ceresc și în lumile nenumărate; la fel vei înțelege schimbările constelațiilor și pozițiile lumilor, care sunt veșmintele lui *En Sof*. Aceste schimbări se petrec în fiecare clipă și, pe măsura acestor schimbări, se schimbă și aspectele spuselor din cartea *Zohar*, și toate sunt cuvinte ale Dumnezeului celui viu[249].

În *Eț Haim*, expresia „lumi infinite“ se referă la lumile cerești, dincolo de *anthropos-ul* primordial. Așadar, dinamica teozofică a acestor lumi influențează semnificația din *Zohar.* Prin urmare, chiar și din punct de vedere teoretic, posibilitatea de a obține semnificația lui „ultimă“ este nulă. Fiecare moment aduce cu sine o nouă interpretare. Doresc să subliniez interesanta comparație făcută de Vital între contemplarea corpurilor cerești și interpretarea unui text. În principiu, este vorba de a aplica o veche

Șimon ibn Lavi și Ghedalia ibn Iahia, fără să aibă legătură unul cu celălalt și cu textele precedente, l-au zugrăvit pe Rași în culori asemănătoare. Primul a afirmat că spiritul divin s-a stabilit în Rași, chiar dacă acesta nu era cabalist[181]. Cel de al doilea a declarat că spiritul divin pătrundea în cuvintele lui Rași cu ajutorul cărora el interpreta întreaga lege scrisă și orală pe baza unei tradiții autentice[182]. Deosebit de surprinzătoare este însă o tradiție atribuită lui Israel Baal Șem Tov, transmisă de Țevi Hirsch din Jidakov nepotului său, Ițhak Iehuda Safrin din Komarno: „Oriunde Rași folosește [expresia] «semnificația literală a versului», el vrea să [spună] că, atunci când te vei fi dezbrăcat de corporalitatea ta și te vei fi despuiat de orice materie, vei afla cu siguranță semnificația literală a versetului, dezgolit de orice idee [legată] de secretele ascunse“[183]. Paradoxul implicit din fragmentul în chestiune este uluitor. Semnificația literală a Bibliei poate fi înțeleasă numai datorită unei totale despuieri de corporalitate[184], o spiritualizare sau o „simplificare“, ca să folosim termenul lui Plotin. Spre deosebire de concepția cea mai răspândită despre secrete, potrivit căreia acestea erau obținute printr-o *ascensio mentis,* secretele sunt acum considerate, după cum înțeleg eu pasajul, ca fiind legate de lumea multiplicității[185], unde semnificația literală devine scopul cel mai înalt al misticului. Rași este așadar prezentat ca un exeget care postulează că experiența mistică trebuie să preceadă înțelegerea semnificației literale. Fără îndoială, ne aflăm în prezența unei interesante respingeri a secretelor teozofice, care deschide calea către o interpretare directă și experimentală a textului biblic[186]. Potrivit acestei tradiții, cred că interpretările esoterice au fost înțelese ca tot atâtea obstacole pe calea înțelegerii semnificației literale sublime a textului. Nu trebuie să ne mire faptul că, în literatura hasidică, citatele din comentariile lui Rași erau deosebit de frecvente.

3. Să revenim la *Sefer ha-Meșiv*. După părerea mea, există un ecou surprinzător al tendințelor ei pneumatice în activitatea lui Șelomo Molho[187]. Într-un pasaj discutat parțial mai sus[188], acest vizionar mărturisea că[189]:

> Uneori, în zilele acestea, văd academia cerească[190] a înțelepților și cărțile sunt deschise în fața lor iar ei studiază

> Tora și discută [problemele care privesc Tora], comentează și afirmațiile înțelepților noștri, binecuvântată fie memoria lor. Și din discuțiile lor ascult și aflu câte ceva. Și deoarece nu am învățat [ebraica], nici nu am fost obișnuit cu limbajul sfânt și [!] nu le-am înțeles toate discuțiile. Dar din cele ce am învățat acolo, în acea Sfântă Academie, răspund celui care îmi cere să interpretez versete și afirmații care par greu de înțeles înțelepților din generația [noastră]. Și oricine dorește poate să mă întrebe tot ce vrea, să comentez versete și afirmații ascunse, [deoarece] cu ajutorul lui Dumnezeu, sunt încredințat că pot răspunde tuturor celor care mă întreabă, într-un mod satisfăcător, lucruri sublime, suficiente pentru orice persoană inteligentă, care nu sunt [scrise] în cărți, dar pe care le-am aflat în cer[191]. Nu am învățat niciodată înțelepciunea din gura vreunui maestru sau coleg muritor. Și oricui mă va întreba îmi este îngăduit să-i răspund în legătură cu cele douăzeci și patru [cărți ale canonului biblic ebraic], cu excepția cărții lui Daniel.

În acest fragment, Molho ne face dovada unei expuneri oraculare a canonului. El recunoaște deschis că interpretarea sa nu este un rezultat al unor studii anterioare, din moment ce recunoaște că nu știe ebraica și nici problemele ebraice[192]. Ca și cabaliștii dinaintea lui, Molho a scris lucrarea *Sefer ha-Mefoar,* o culegere de predici focalizate pe subiecte importante din Biblie.

4. Legătura dintre profeție și înțelegerea secretelor din Tora apare cu evidență în scrierile faimosului cabalist Haim Vital. După părerea acestuia:

> Toți profeții l-au urmat [pe Moise] conducând poporul și deschizându-i ochii față de înțelepciunea Torei și secretele ei, cu ajutorul spiritului divin care [i-] a înfășurat. Trebuie [așadar] să tragem concluzia că profeția și spiritul divin trebuie să existe în lume, iar aceasta este un lucru ușor atâta vreme cât trăiesc oameni potriviți[193].

La fel, aflăm din introducerea la lucrarea lui Vital, *Ez Haim*, că „misterele din Tora și secretele ei nu vor fi revelate oamenilor prin intelectul *hilic,* ci cu ajutorul influxului divin emanat de către sfințenia din cer“[194].

comparație a Cabalei cu astrologia, după care cabalistul care citește Tora este considerat un fel de astrolog superior[250]. Deosebită, în textul nostru, este importanța atribuită consecinței pe care o are dinamica divină asupra interpretării *Zohar*-ului. Acest text nu poate fi înțeles în semnificația sa efectivă, în afara contextului său specific: viața divină. Orice comentator înțelege așadar un aspect deosebit al lui. El zărește pe moment posibilitățile infinite, fără a fi în stare să le epuizeze. El poate contribui numai într-un mod limitat, depinzând de un anume unghi de vedere pe care configurația puterilor divine îi îngăduie să-l dezvăluie. Concepția lui Luria – sau poate a lui Vital – despre dinamica schimbărilor a avut o importantă influență în rândul cabaliștilor hasidici din Komarno, care au scris, generație după generație, comentarii noi la *Zohar*.

Capitolul 10

DE LA ESOTERISMUL EBRAIC LA FILOZOFIA EUROPEANĂ: PROFIL INTELECTUAL AL CABALEI CA FACTOR CULTURAL

Am prezentat în capitolele precedente apectele principale ale misticii ebraice, concentrându-mi atenția pe două subiecte fundamentale: căutarea extazului și unirea cu Divinul, pentru obținerea cărora se folosesc în special tehnici anomice, și interesul teurgic, pentru care se folosesc metode nomice. Voi examina acum câteva teme legate de apariția Cabalei pe scena istoriei, de perceperea ei ca fenomen cultural și de tezele istoriozofice ale lui Scholem. Voi discuta în încheiere liniile mari ale istoriei Cabalei, bazându-mă pe legătura dintre cele două curente fundamentale ale ei, și voi termina cu o scurtă analiză a antropologiei cabalisice.

I. Apariția Cabalei

În principiu, misticii se străduiesc să descopere o „altă dimensiune“ a religiei, ca să folosesc cuvintele lui Louis Dupré. Același lucru este valabil și pentru misticii evrei. Ei recurgeau în acest scop fie la interpretări mistico-simbolice ale Sfintelor Scripturi și ale ritualurilor, fie se dedicau căutării unor tipuri de experiențe spirituale, altele decât cele practicate în cadrul structu-

potrivit maeștrilor hasidici, rolul activității conștiente a interpretului este virtual egal cu zero. Într-adevăr, caracterizarea făcută de Maimon acestei caracteristici majore a misticismului hasidic este clară:

> Predicile și învățăturile lor morale nu erau, așa cum sunt în general aceste lucruri, gândite și organizate după o schemă determinată *a priori*. Această metodă este potrivită numai pentru omul care se consideră pe sine o ființă care există și activează singură, în afara lui Dumnezeu. Dar superiorii acestei secte cred că învățăturile lor sunt divine și deci infailibile numai când ele rezultă din anihilarea de sine în fața lui Dumnezeu, adică, atunci când le sunt sugerate *ex tempore*, după cum cer împrejurările, fără ca aceștia să aibă vreo contribuție personală[199].

În fragmentul imediat următor, Maimon descrie un exemplu specific al acestui mod de exprimare. El spune că a cerut unui hasid „să-mi comunice câteva dintre aceste învățături divine. Acesta și-a pocnit fruntea cu mâna, ca și când ar fi așteptat inspirația de la Sfântul Duh“[200]. După ce ne-a comunicat conținutul acestei predici, evident legată de practica anihilării de sine, Maimon remarcă: „Fascinat de această metodă naivă de interpretare a Sfintei Scripturi, i-am cerut acestui străin și alte explicații asemănătoare și el a continuat în maniera sa inspirată“[201]. Din nou, Maimon nu a putut să-și ascundă admirația: „Nu puteam să nu mă minunez de eleganța rafinată a acelor gânduri și eram atras de exegeza ingenioasă care le susținea“[202].

Se pare că roata istoriei făcuse un tur complet. Profeția, instrument principal de formare a Sfintei Scripturi în epoca biblică, fusese exclusă de către tipul rabinic de interpretare și își recăpătase vigoarea în textele cabalisice, culminând cu teoria hasidică după care cel care expune cu adevărat Scripturile este spiritul divin, invocat ca o condiție necesară pentru predici, potrivit metodei folosite de unii discipoli ai lui Israel Baal Șem Tov.

Voi cita numai un singur exemplu semnificativ. Elimeleh din Lizhansk afirmă că „atunci când un *țadik* dorește să comenteze

contemplare a Torei, prin practicarea combinațiilor de litere, va duce la o experiență prin care misticul se va găsi în interiorul Torei, iar Tora în interiorul misticului[214]. Identificarea Scripturii cu misticul amintește un concept de identificare similar dintre Coran și mistic, atestat în gândirea lui Abu Bakr Muhammad ibn Arabi, un contemporan mai în vârstă al lui Abulafia[215].

Explicația aristotelică cu privire la identificarea omului cu textul și cu Dumnezeu prin actul noetic se baza pe presupunerea că aceste trei entități au în comun o caracteristică importantă, aceea de a fi inteligibile sau inteligente. Acest substrat intelectual este cel care permite identificarea lor mistică. Voi trece acum la descrierea unei alte identități esențiale preliminare care, împreună cu precedenta, a avut repercusiuni asupra relației mai târzii dintre elementele triunghiului hermeneutic. Așa cum am încercat să demonstrez în altă parte, Tora a fost considerată în vechile texte iudaice, și într-o manieră și mai explicită în Cabala medievală, ca fiind identică lui Dumnezeu însuși[216]. Potrivit celor mai vechi lucrări, textul biblic era înscris pe corpul divin, din care motiv se atribuia cărții sfinte o configurație antropomorfică[217]. Potrivit acelorași texte vechi, studierea intensă și dezinteresată a Torei se poate transforma într-o experiență prin care se vede carul ceresc și *Șiur Koma*. Tora devine astfel calea pe care misticul se întâlnește cu Divinul. Există deci o structură care e comună lui Dumnezeu, omului și Scripturii: aspectul antropomorfic. Cabala a adăugat un element ulterior: Dumnezeu ca înțelepciune este identic cu o putere divină, Sefira *Hohma* (înțelepciunea)[218]. Mai mult, numeroase alte fragmente din Cabală presupun în mod clar identitatea dintre întreaga structură a celor zece Sefirot cu Tora[219]. Totodată, Cabala atribuia o origine divină sufletelor poporului lui Israel, care erau așadar divine[220]. Aceste concepte, împreună cu altele, s-au contopit în ceea ce a devenit un dicton larg răspândit, a cărui origine exactă nu e clară, după care „Dumnezeu, Israel și Tora formează o singură entitate“[221]. În mod fundamental, este o afirmație despre identitatea dintre origine, Dumnezeu și entitățile care au emanat de acolo. Ar fi deci vorba de o identitate preliminară neoplatonică, cu caracter ontic. Uneori, *Tiferet* este considerată ca singura Sefira care reprezintă Divinitatea și e, în

același timp, identică cu legea cerească scrisă și cu Israelul arhetipal. După unii cabaliști, studiul Torei este calea care duce la unirea cu Dumnezeu, dată fiind identitatea ei cu Creatorul. Șelomo Alkabeț, o personalitate importantă din Safed, afirmă că Tora „ne duce la o stare de *devekut* în El, fie El lăudat, deoarece când ne unim cu ea [cu Tora], ne unim și cu creatorul nostru, pentru că El și înțelepciunea lui sunt un singur lucru“[222]. Asemănarea originară a celor trei factori trebuie așadar pusă în evidență prin studiul cabalistic al Torei.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și în primii ani ai secolului al XIX-lea, unii maeștri hasidici au reluat câteva din concepțiile descrise mai sus. Moșe Haim Efraim din Sudîlkov, nepot al lui Israel Baal Șem Tov, relatează că într-unul din visele sale socrul său, Nahman, i-a povestit că un om drept se găsește aproape de Tora și că Tora este în el iar el este în Tora[223]. Asemănarea dintre această formulare și concepția lui Abulafia citată mai sus este surprinzătoare[224]. După ce a citat dictonul menționat mai sus, Moșe Haim Efraim din Sudîlkov afirmă[225]:

> „Omul“ este Dumnezeu, deoarece valoarea numerică a Tetragramei potrivit grafiei pline este patruzeci și cinci, ca și valoarea lui *Adam* („omul“), iar Tora este [compusă] din 248 de porunci pozitive și 365 de interdicții... Când un om studiază Tora nu pentru plăcerea lui, ci ca să o păstreze și să o pună în practică, atunci el își aduce toate membrele în apropierea sursei lor de unde au provenit și de unde au fost generate, adică la Tora, iar fiecare dintre membrele sale devine un substrat al unei porunci precise[226] potrivită cu acel membru, iar el devine identic cu Tora printr-o unificare și o unire totală, așa cum este unirea dintre un bărbat și o femeie.

Studierea Torei este văzută aici ca o refacere a stării originare a corpului uman prin purificarea sa ce culminează cu o unire mistică cu Tora, care se așează pe membrele sanctificate. Studiul mistic al Torei este un instrument cu care se obține starea unificată și întreită. La fel afirmă și Mordehai din Cernobîl[227]:

> Dacă un om își sanctifică fiecare membru al său și se unește cu Tora, unirea unui spirit cu alt spirit[228], iar el însuși

infinite și divine. Scriptura reprezintă pentru ei un mod de a depăși eclipsa revelației din perioada postprofetică, o încercare de a surprinde din nou prezența Autorului și natura lui. Textul biblic produce un dialog tăcut și în cele din urmă chiar o unire între Autor și cititor[239], invers decât acea „double éclipse“ despre care vorbea Ricoeur[240]. Actul de „a scrie“ a reprezentat, în gândirea rabinică și mai ales în Cabală, actul revelației de pe Sinai, la care au asistat nu numai evreii care trăiau în acea vreme, dar și toate sufletele generațiilor viitoare. Așadar, cititorii nu erau deloc „absenți de la actul scrierii“, și nici Dumnezeu, Autorul nu „lipsea de la actul de lectură“, precum în concepția lui Ricoeur despre „la double éclipse“[241]. Actul de scriere și de citire sunt perfecte când sunt practicate de indivizi separați. Pentru cabaliști, aceste două acte sunt experiențe la care participă mai mulți.

Nu trebuie să ne mire așadar că Tora a fost identificată cu Divinitatea de către cabaliști, concepție larg atestată într-un mare număr de texte cabalistice în care această întâlnire apare cu claritate[242]. De altfel, chiar și tradițiile cabalistice cele mai moderate atestă prezența Divinului în Tora. După Șemaia ben Ițhak, un autor de la sfârșitul secolului al XIII-lea[243], „«Dumnezeu a creat omul după imaginea lui»[244], această [imagine] fiind Tora, care este umbra lui Dumnezeu, fie el binecuvântat.“ Așadar, aceeași matrice a structurii antropomorfice îi unifică pe autor, pe cititor și textul. Întâlnirea lor este facilitată de un model comun care permite lui *anthropos* inferior să ajungă la cel superior cu ajutorul unui *anthropos* de mijloc, textul[245]. Departe de a reprezenta un motiv al unei „eclipse a lui Dumnezeu“, textul este o fereastră prin care îl putem contempla. Pe cabaliști nu-i interesa o *Verfremdung* de „lumea Autorului“, ci o luare în posesie treptată a acestei lumi, în măsura posibilului. „Lumea textului“, forma sa stabilită, reprezintă numai un prim punct de plecare[246].

Pentru misticii evrei, căutarea înțelegerii finale sau perfecte a unui text ar fi însemnat o limitare autoimpusă și inutilă generată de proiectarea limitelor umane asupra unei entități vii și infinite – Tora. Or, așa cum a spus Israel Baal Șem Tov, „Cartea *Zohar* are în fiecare zi o semnificație diferită“[247]. Oricât ar fi această formulare de relevantă pentru exegeza zoharică, ea reprezintă o

un anume concept sau verset biblic, înainte de a începe să vorbească el își scutură rădăcina [superioară], și de la aceasta coboară peste el interpretarea“[203]. Remarcăm aici o anume asemănare între această concepție și aceea a lui Vital despre izvorul ceresc al sufletului ca ultimă origine a secretelor din Lege. Cabalistul din Safed și maestrul hasidic au aceeași părere: interpretările autentice sunt generate de o entitate transpersonală – chiar dacă este individuală – care inspiră sufletul uman în momentul când acesta caută o interpretare profundă a textelor.

După el, Nahman din Brațlav a propus o adevărată metafizică a interpretării. Sufletul universal este cel care are rolul de canal pentru toate interpretările care ajung în lumea noastră:

> Să știi că există în lume un suflet cu ajutorul căruia se revelă toate interpretările Torei.... Toți interpreții Torei primesc [cuvintele lor] de la acest suflet (...) Iar când acest suflet cade de pe treapta sa, iar cuvintele lui devin reci, el moare. Când moare, dispar și interpretările care ajunseseră datorită lui. Atunci, toți interpreții nu mai sunt în măsură să găsească nici o semnificație în Tora (...) Cel care dorește să interpreteze Tora, trebuie să înceapă să atragă asupra lui cuvintele care ard ca niște cărbuni aprinși. Cuvintele ies din inima superioară (...) Interpretul [în primul rând] trebuie să-și reverse în rugăciune cuvintele adresate lui Dumnezeu, încercând să-i trezească bunăvoința, pentru ca inima să se deschidă. Atunci cuvintele se vor revărsa din inimă, iar interpretarea Torei se va revărsa din acele cuvinte (...) În această inimă sunt înscrise toate interpretările Torei[204].

Interpretul primește așadar hrană de la o sursă superioară, „inima“, identică cu sufletul universal, invocată prin rugăciune pentru a da exegetului uman o interpretare precisă.

Examinarea fragmentelor de mai sus ne arată clar că în tradiția medievală cabalistică, ca și în hasidism, experiențele pneumatice sunt văzute ca un preludiu la un tip special de activitate literară – exegeza biblică. Poate fi așadar util să examinăm și alte comentarii medievale din această perspectivă și este probabil ca seria acestor exemple să fie extrem de mare[205].

Cum am văzut, interpretul are nevoie de pneuma ca să pătrundă în secretele inerente textelor sacre. Experiența pneumatică, ca o condiție pentru înțelegerea unor secrete, poate fi considerată și ca o depășire a distanței dintre interpret și Dumnezeu, depășire care precedă pe aceea dintre înțelegerea literală a textului și profunzimea lui. Cele trei componente principale ale experienței exegetice – Dumnezeu ca autor al textului, textul însuși și interpretul – devin strâns legate una de cealaltă. În citatele de mai sus, distanța dintre cele trei elemente a fost redusă, fără a fi însă cu totul eliminată. Interpretul se transformă într-un pneumatic, activat de spiritul divin. Cu ajutorul chiar al activității pneumei, Tora se transformă dintr-o carte care vorbește despre istorie și despre *halaha,* într-o revelație a vieții structurii intradivine, în Cabala teozofică, sau, alternativ, într-o cale pentru a obține experiența Divinului – Cabala extatică. Chiar Dumnezeu suferă o anume mutație. Procesul hermeneutic își revelează aspectele imanente atât la nivelul hermeneuticii, cât și la nivelul Torei. Există chiar texte cabalisice care implică o unire efectivă a celor trei elemente. Această rară concepție radicală merită o analiză mai detaliată.

O concepție importantă despre Tora, provenind din cercurile filozofice, o consideră pe aceasta ca fiind identică cu domeniul intelectului[206], idee care apare și la Filon[207]. După Abraham ibn Ezra, ea se identifică cu lumea înțelepciunii[208]. Ibn Latif o consideră identică cu lumea intelectelor separate[209]. Baruh Togarmi adaugă conceptul fundamental potrivit căruia Tora, în contextele anterioare, este și numele divin, ușurând astfel înțelegerea lui Dumnezeu[210]. Mai mult, se pare că acest cabalist a susținut că însuși Dumnezeu este o parte a lumii spirituale[211]. Abraham Abulafia cunoștea aceste teorii, la care a adăugat o descriere a înțelegerii Teorei ca act epistemic aristotelic de intelecție a inteligibilului cu ajutorul intelectului uman. Inteligibilul este, pentru Abulafia, Tora și a o înțelege înseamnă a identifica intelectul cu Tora și deci cu lumea intelectului, care include probabil pe Dumnezeu[212].

Abulafia a schimbat în mod hotărâtor interpretarea dictonului din *Avot:* „Întoarce-o și întoarce-o, până când totul se va afla în ea“[213], expresie pe care el o înțelegea astfel: neîntrerupta

> devine o Tora compleă, [atunci] „aceasta este Tora omului“[229], din moment ce omul însuși devine Tora, iar „Tora lui Dumnezeu este perfectă“[230], [din moment ce] ea nu are nedesăvârșiri și provoacă reîntoarcerea sufletului uman la sursa lui, iar sursa lui se întoarce la locul superior.

Omul perfect nu devine numai o Tora perfectă, dar această Tora perfectă este văzută ca o Tora divină care deschide calea de întoarcere a sufletului uman la originea lui din domeniul divin. Demn de notat este faptul că Mordehai se deosebește de Moșe Haim Efraim din Sudîlkov în privința unei probleme cruciale. Primul susține că trupul omenesc se întoarce la sacralitatea lui originară, fapt care derivă din obținerea perfecțiunii religioase. Cel de al doilea crede că putem vorbi de reîntoarcerea la sursă numai în cazul sufletului. Într-un alt pasaj, Mordehai comentează dictorul cabalistic menționat mai sus, spunând: „Așa cum Dumnezeu, fie El binecuvântat, este infinit, așa și Tora este infinită, și la fel adorarea Lui de către Israel este infinită“[231]. Infinitul este văzut aici ca o cheie de boltă a unității celor trei elemente. Pentru a ajunge la această stare, este nevoie de o atitudine activă. Tora, datorită esenței ei infinite, arată calea de urmat către o practică cultuală infinită, care asigură unirea cu Dumnezeu infinit.

Prezentarea cea mai elaborată a modului de a obține unirea mistică cu Dumnezeu prin unirea cu Tora apare însă într-o lucrare clasică a misticii iudaice, *Likute Amarim* a lui Șneur Zalman din Liadî. Potrivit acestui maestru, „Tora și Cel Sfânt, fie el binecuvântat, sunt un singur lucru. Aceasta înseamnă că Tora, care este înțelepciunea și voința Celui Sfânt, fie el binecuvântat, și esența lui glorioasă sunt un singur lucru, deoarece El este și cunoscătorul și obiectul cunoașterii“[232]. Pentru a explica identitatea dintre Dumnezeu și Tora, se aplică aici principiul aristotelic[233]. În altă parte, se face apel la același principiu noetic în legătură cu studiul Torei: „Tora este absorbită de către intelectul lui și se unește cu acesta, iar ei devin un singur lucru. Acest lucru devine hrană pentru suflet, iar viața sa internă vine de la cel care dă viață, *En Sof* binecuvântat, care s-a înveșmântat în această înțelepciune și în această Tora [absorbite] în acest [suflet]“[234]. „Studiul mistic al Torei are așadar o anumită superioritate față de oricare altă

poruncă, deoarece „intelectul este înveșmântat în înțelepciunea divină iar această înțelepciune divină se află în el“[235]. După *Șneur Zalman,* acest lucru este valabil și pentru studierea Mișnei, a Ghemarei și a lui Posekim – exegeza talmudică –, pentru că toate cuprind în ele înțelepciunea divină. Studiul mistic al corpusului canonic din iudaism culminează cu „o unire minunată, cum nu mai e alta, (...) prin care totala unicitate și unitate... pot fi obținute“[236].

A contopi psihologia aristotelică cu ideile neoplatonice despre identitatea primordială, esențială, dintre suflet și sursa sa, a formula un criteriu valid de studiere experimentală a Torei reprezintă una din tendințele clasice, dar și cea mai răspândită din misticismul ebraic modern[237]. În acest caz, misicul nu absoarbe Tora numai ca inteligibilă, dar el însuși este absorbit de către Tora, formulare care ne amintește atât pe Abulafia cât și pe Moșe Haim Efraim din Sudîlkov.

Ajunși aici, ni se pare necesar să medităm asupra naturii relațiilor dintre cei trei factori ai proceselor hermeneutice. Cele două tipuri de relație cu Dumnezeu – condiționarea interpretării mistice de un contact anterior cu Divinul și contopirea cu Dumnezeu cu ajutorul Torei – au în comun concepția că autorul este o putere vitală implicată în procesul interactiv dintre om și Biblie. Pentru mistic, aceste elemente nu pot fi separate, deoarece textul este o reprezentare a Divinului. Așadar, relația cu Biblia nu devine niciodată „completă“ sau „totală“, așa cum susține Ricoeur[238]. Cabalistul nu era interesat de un text perfecționat, al cărui autor era mort și nu mai putea răspunde, ci de un contact cu Autorul viu, textul fiind în acest caz un intermediar. Chiar atunci când era nevoie de pneumă, pentru o mai bună înțelegere a Bibliei, această înțelegere mai profundă era constituită, în multe cazuri, dintr-o mai bună pătrundere în Divin. Potrivit filozofului francez, moartea autorului este o condiție pentru a avea un text, definitiv și perfect static, permițând o relație „completă“. Această condiție se bazează pe o atitudine rigidă față de conținut, de care trebuie să te apropii numai când acesta nu mai poate fi schimbat. Dimpotrivă, după o axiomă fundamentală a cabaliștilor, textul sacru este un proces continuu de schimbare, simptom evident al naturii lui

Franz Molitor, care a avut o mare influență aupra lui Scholem, dar și pentru lucrările lui Adolphe Franck care și-a început, în mod semnificativ, cartea cu o analiză a Cabalei creștine[50]! Prezentarea teoretică a acestui tip de misticism, care a suprimat latura sa practică, era în acord cu tendințele religioase de reformă ale evreilor din Europa occidentală a secolului al XIX-lea, așa că învățații menționați mai sus au consimțit, conștient sau nu, să prezinte Cabala, în studiile realizate în limbi occidentale, ca pe o filozofie – un sistem abstract de gândire.

Însă Cabala iudaică nu și-a făcut drum în lumea creștină numai ca „filozofie“. Ea a fost extrem de apreciată atât ca mod de speculație, cât și ca depozitară a unei hermeneutici deosebit de importante. Încă de la început, Cabala creștină a subliniat acest aspect al doctrinei mistice ebraice. În mod frecvent, cabaliștii creștini au explicat semnificația unor termeni ca *ghematria, notarikon* și *temura*, fascinați de aceste noi căi exegetice deschise de hermeneutica cabalistică[51]. În calitate de creștini, ei au simțit că au găsit în sfârșit cheia, sacrosanctă și pentru evrei, care putea deschide porțile misterelor din Scripturi și să demonstreze în cele din urmă adevărurile creștine prin folosirea regulilor ebraice. Deja Pico della Mirandola începuse acest lucru[52], care a devenit un leitmotiv al întregii Cabale creștine.

Așadar, o dată cu trecerea Cabalei în domeniul creștin, asistăm din nou la separarea a două probleme cabalistice strâns legate între ele. Cum am văzut mai sus, interpretarea simbolică, caracteristică pentru Cabala teozofică, nu avea numai scopul de a dezvălui un anumit proces teozofic, dar și pe acela de a consolida rolul important al activității umane – îndeplinirea poruncilor. Lucru care era valabil și pentru hermeneutica extatică. De exemplu, a șaptea metodă de interpretare a lui Abulafia culmina cu o experiență extatică. Intelectualii creștini s-au folosit și de hermeneutica simbolică, și de cea combinatorie, mai curând pentru a extrage afirmații speculative, religioase sau filozofice din Scripturi, și nu atât pentru a fi de acord cu un *dromenon*[*] teurgic sau cu o experiență extatică. Helena Blavatsky, discipolă a cabaliștilor creștini din Renaștere, a exprimat cu multă pertinență concepția

[*] Gr. „parcurs“ (n.t.).

asprele atacuri la adresa lui Maimonide –, Cabala, care apărea ca factor istoric la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea în Provența și în Catalonia, a scăpat de severele polemici și de punerea la index (soartă de care au avut parte lucrările lui Maimonide) sau de excomunicare (rezervată lui David de Dinant, Amaury de Bène și Aristotel).

Se pare că doi factori au protejat Cabala ce abia își făcea apariția. În primul rând, spre deosebire de filozofie, Cabala era studiată în familie și în cadrul unor grupuri limitate. Nu s-a făcut nici o încercare pentru a-i răspândi doctrinele unui public mai larg. Deși au existat excepții de la regulă, criticate chiar de către cabaliști[2], această învățătură mistică și-a făcut apariția treptat, proces care i-a ușurat recunoașterea amplă, un secol după alcătuirea primelor documente cabalistice istorice. Mai mult, gândirea lui Maimonide a fost rezultatul unei singure personalități extraordinare. Reinterpretarea iudaismului în termeni aristotelici făcută de el nu avea precedent și, în vremea lui, nici un cerc intelectual evreiesc mai important nu putea să susțină concepții de o asemenea natură. El a încercat să schimbe anumite concepte religioase dominante, atacând lucrări considerate a fi parte a vechiului patrimoniu spiritual al iudaismului, ca *Șiur Koma*, și ignorând altele, cum ar fi diferitele interpretări ale lui *Maase Bereșit* și ale lui *Maase Merkava* cuprinse în literatura *Hehalot* și în *Sefer Iețira*. În locul lor, propunea interpretarea-i filozofică a vechilor învățături esoterice ebraice[3]. Pe de altă parte, Cabala a fost susținută de personalități puternice care reprezentau un segment important al elitei spirituale din Provența și Catalonia, ca, de pildă, Rabad, Iakov Naziritul din Lunel, Nahmanide și, mai târziu, Șelomo ben Adret. A fi împotriva Cabalei nu însemna să intri în conflict cu o importantă personalitate ebraică trăind în îndepărtatul Egipt. Dimpotrivă, cel care ar fi vrut să înfrunte această mișcare ar fi trebuit să se lupte cu o coaliție care putea fi învinsă numai cu mari dificultăți. Deși aparțineau unor cercuri mistice diferite, cabaliștii din secolul al XII-lea și al XIII-lea se cunoșteau[4], așa încât orice critică adusă dimensiunii mistice a iudaismului ar fi dus la o confruntare cu puternicele forțe din interiorul *establishment*-ului ebraic.

documente cabalistice, fusese deja produs un *corpus* literar de câteva mii de pagini. Această explozie de creație cabalistică a fost facilitată de neutralizarea inhibițiilor care îi opriseră pe primii cabaliști să aprofundeze tradițiile esoterice moștenite de la maeștrii lor. Învățați ca Rabad, Nahmanide și Rașba (Șelomo ben Adret), deși cabaliști, iar în cazul ultimilor doi cunoscuți profesori de Cabală, au rămas credincioși interdicției halahice care-i oprea să răspândească în public materialul legat de „Povestirea Facerii“ și de „Povestirea Carului“, abținându-se de la a trata despre ele în scrierile și în discursurile lor în public. Mai mult, se pare că aceștia au păstrat cu strictețe tradițiile precedente fără să încerce să le aprofundeze, să le dezvolte unele detalii sau să întreprindă o sinteză teoretică mai amplă. Ei s-au considerat în general depozitarii unei tradiții esoterice, datori de a o păstra intactă în interiorul unui cerc de învățați, și nu de a o transforma într-un *corpus* de speculații.

Unii dintre contemporanii lui Nahmanide și ai discipolului acestuia, Rașba, au apreciat însă Cabala într-un mod foarte diferit. Ei au văzut-o nu numai ca pe o culegere de fragmente dintr-o învățătură esoterică foarte veche, ci și ca pe o știință deschisă, care trebuia dusă mai departe prin experiențe personale și prin capacitatea individului de a interpreta în mod creator Sfintele Scripturi sau alte texte canonice. Cabala nu mai avea o singură semnificație esoterică, ci o totalitate de sensuri mistico-mitice care puteau să fie extrase sau introduse în textele de bază[11]. Așa, Cabala a devenit mai mult o învățătură îndreptată spre producerea de secrete – *nistarot* – decât custodele unei tradiții secrete – *Hohmat ha-nistar*. Această pluralitate de semnificații, la fel de valabile, a contracarat concepția esoterică potrivit căreia există o singură semnificație sau o singură tradiție majoră. Putem lesne înțelege psihologia cabalistului care, conștient de procesul creator din interiorul său, care ducea la o anumită interpretare cabalistică, putea că greu să considere Cabala o disciplină esoterică trebuind să fie ținută departe de marele public. Așa ne explicăm de ce voluminoasele tratate sistematizate aparținând unor cabaliști de talia lui Abraham Abulafia, Moșe din León, Iosef Ghikatilla și

Cabala luriană. Deși aceste două teozofii majore erau deosebite în privința unor concepte fundamentale, ele erau de acord în ceea ce privea necesitatea de a ameliora structura divină cu ajutorul îndeplinirii poruncilor de către om. Această căutare caracteriza Cabala teocentrică, așa cum căutarea de experiențe spirituale paranormale constituia cheia de boltă a Cabalei extatice. Cele două sisteme speculative erau adevărate vehicule de expresie sau modele de înțelegere a sinelui în practicile cabalistice, și nu atât aspecte centrale ale Cabalei.

Au existat însă cabaliști mai atrași de speculație decât de practică. Menționăm printre aceștia pe autorii anonimi de literatură cabalistică scrisă, aproximativ în aceeași perioadă cu *Sefer ha-Iun*[38], Ițhak ben Iakov ha-Cohen, Moșe din Burgos, Ițhak ibn Latif, autorul anonim al tratatului *Maarehet ha-Elohut,* Iehuda Campanton și alți cabaliști spanioli; David Messer León, Berahiel Kafman și Abraham Iagel, în Italia; Abraham Herrera și Manase ben Israel în Olanda; Iosef Șelomo del Medigo, în Polonia. Lucrările lor furnizează dovada încercării de a desființa legătura dintre practică și teorie, în favoarea acesteia din urmă. Schimbarea de tendință, atestată la acești cabaliști – de la o structură complexă se trece la studierea uneia din componentele ei – reprezintă un fenomen interesant care poate fi semnificativ pentru cel puțin două motive. Cum am subliniat mai sus[39], gnosticismul a fost înțeles de către Cornelius Agrippa și Simone Luzzato ca un curent de gândire influențată de către Cabala ebraică și, respectiv, ca o alterare a Cabalei. Mi se pare necesar să examinez din nou aceste afirmații. Am încercat să demonstrez că schemele teozofice ale celor șaptezeci și două de forme sau ale *anthropos*-ului considerat ca decadă au fost comune atât Cabalei cât și gnosticismului. Ce a deosebit cele două fenomene religioase nu au fost detaliile schemelor lor, cât contextele lor religioase. Pentru gnostic, cunoașterea unei scheme cosmogonice sau a alteia făcea parte din gnoza salvifică, aceea care îi permitea să evadeze din lume. Pentru cabalistul teurgic, schema teozofică forma un model pentru al său *modus operandi*. Chestiunea care apare așadar privește natura și rolul acelor vechi teozofii ebraice, care au precedat cu toată probabilitatea pe cele gnostice; erau oare speculațiile lor

Mai mult, adepții lui Maimonide (de exemplu Șemuel ibn Tibbon sau David Kimhi), deși erau remarcabile figuri intelectuale, sosiseră în Provența de puțină vreme și, lucru și mai important, nu aveau autoritatea de care se bucurau unii dintre primii cabaliști datorită vastei lor erudiții halahice. Deși ibn Tibbon era un remarcabil specialist provensal în probleme de filozofie arabă, filozofie ebraică și exegeză biblică, iar Kimhi în probleme legate de Biblie, ei nu puteau să intervină cu competență în implicațiile mistice ale legii orale sau ale tradițiilor orale. Putem chiar presupune că unele critici aduse Cabalei s-au pierdut[5], deși părerea mea este că marea autoritate religioasă a primilor cabaliști îi intimida pe critici de la bun început sau îi reducea la tăcere în cazul în care aceștia ar fi atacat deschis.

A doua, și cea mai importantă rațiune, a acestei acceptări tacite a Cabalei în Provența și în Spania era constituită de afinitățile ei profunde cu anumite modele rabinice de gândire. Deși am discutat mai sus acest subiect, vreau însă să subliniez diferența dintre ruptura netă reprezentată de reinterpretarea raționalistă a tradiției ebraice făcută de Maimonide și structurarea lentă și treptată a unor aspecte ale iudaismului în Cabala care își făcea apariția. Se pare că era mai ușor să convingi o persoană cufundată în studii rabinice de corectitudinea interpretării mitico-mistice a vehilor texte ebraice decât de implicațiile lor filozofice.

Problema de fond în acest context este următoarea: de ce Cabala a apărut în aceeași perioadă și în aceeași arie în care s-a petrecut și controversa maimonidiană[6]? Răspunzând la această întrebare, Graetz consideră Cabala drept o inovație motivată de interesul de a contracara răspândirea filozofiei, idee deja prezentă la Modena. Scholem nu a fost convins de acest răspuns „reactiv" și a rezolvat divergența pe un plan pur fenomenologic. Cabala de la origini s-a manifestat în acel moment precis și în acele arii geografice ca rezultat al fuziunii tradițiilor „gnostice" cu gândirea neoplatonică. Propun o a treia ipoteză: Cabala și-a făcut apariția la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea ca o reacție la respingerea tradițiilor mistice mai vechi de către îndrăzneața interpretare de către Maimonide a esoterismului ebraic și față de încercarea sa de a înlocui tradițiile mistice cu o

percepere filozofică. Cabala poate fi considerată ca o parte din restructurarea acelor aspecte din gândirea rabinică a căror autenticitate era pusă la îndoială de sistemul lui Maimonide. Departe de a constitui o inovație totală, Cabala istorică a reprezentat o strădanie continuă de a sistematiza elementele existente ale teurgiei, mitului și misticii ebraice într-un răspuns complex dat provocării lansate de raționalism. Într-adevăr, putem considera Cabala ca o parte dintr-o controversă ponderată între aspectele raționaliste și cele mistice ale iudaismului. A fost ponderată în sensul că instrumentul principal al răspunsului cabalistic nu s-a manifestat sub forma unor atacuri deschise la adresa lui Maimonide – fenomen extrem de rar în Cabala de la origini –, ci sub forma unei neîntrerupte construcții a unei alternative la acest sistem, bazată pe materiale deja existente. Așa cum unii dintre cabaliștii care au urmat, ca Șem Tov ibn Șem Tov, Meir ibn Gabbai și Haim Vital, care s-au considerat adversari, critici sau chiar au interpretat interesul unilateral al lui Maimonide pentru filozofie ca fiind îndreptat împotriva misticismului, la fel au procedat și adversarii Cabalei, ca Elia del Medigo sau Iehuda Arie din Modena (León din Modena), care s-au considerat apărători ai ideilor filozofului.

II. De la esoterism la exoterism

Prin definiție, Cabala este un *corpus* speculativ esoteric. Atât în interpretarea teozofico-teurgică a motivării poruncilor[7], cât și în tendința extatică legată de tehnicile de folosire a numelor divine, esoterismul este adânc înrădăcinat în această învățătură[8]. Potrivit lui Ițhak Orbul, predecesorii lui nu au scris niciodată despre subiecte cabalistice[9], iar Abraham Abulafia a considerat calea numelor ca fiind o învățătură mult mai elevată, deci și mult mai secretă decât calea Sefirot-urilor. Cu toate acestea, atât Ițhak Orbul cât și Abulafia au scris tratate cabalistice, Abulafia susținând chiar că producția sa literară era superioară producției cabaliștilor care l-au precedat[10]. Până la sfârșitul secolului al XIII-lea, deci aproape o sută de ani după apariția primelor

teoretice despre esența lui Dumnezeu și a cosmosului numai construcții gnosticizante, sau erau manifestări proprii sintezei cabalistice dintre teozofie și teurgia teoretică și practică? Orice răspuns dat acestei întrebări este unul extrem de relativ, dată fiind sărăcia de informații de care dispunem. Totuși, pe baza anumitor indicații din textele gnostice care interpretează dintr-o optică mistică subiectele ebraice legate de ritual, eu înclin către un răspuns pozitiv. Dacă această ipoteză este corectă (și, repet, deocamdată nu e decât o ipoteză), gnosticismul poate fi considerat un tip de teozofie care s-a separat de contextul ritualic – devenit apoi teurgic – care-l susținuse și îl motivase[40]; unul dintre aceste contexte putând fi probabil constituit dintr-o sinteză ebraică de teozofie și teurgie, asemănătoare cu concepția midrașico-cabalistică despre „creșterea puterii în înalt". O dată eliberată de „povara" activității care-i era asociată în mod necesar, teozofia poate să se dezvolte efectiv în diferite direcții și în acest caz chiar în direcții dezordonate, așa cum s-a întâmplat cu gnosticismul. Ritualuri, care ancorează teologia în practică, pot fi așadar considerate factori importanți în instituționalizarea religiilor speculative, iar practica și speculația pot fi considerate domenii complementare care se întrepătrund, necesare unui tip social echilibrat de religie. Speculația teozofică fără restricții a gnosticismului a contribuit așadar în cele din urmă la separarea lui de marele public. Teozofiile ciudate sunt în general patrimoniul unor elite care nu se arată interesate de tipuri de spiritualitate mai populare,

Analiza de mai sus poate să fie relevantă, într-o anumită măsură, și pentru literatura *Hehalot*. Acordând o atenție tot mai mare descrierii domeniilor superioare ale lui Merkava și ale lui Dumnezeu, acest tip de misticism ebraic a ignorat impactul activităților halahice ca vehicul spiritual fundamental. Misticii anonimi au folosit tehnici anomice pe care trebuia într-adevăr să le folosească numai cel care obținuse „perfecțiunea" halahică[41], însă mentalitatea lor religioasă specială depășea concepția ebraică standard (dacă îmi este îngăduit să folosesc acest adjectiv). În acest context, remarcăm absența teurgiei de sporire din tratatele *Hehalot*, în pofida faptului că autorii lor utilizează adesea epitetul *Dynamis* pentru a-l indica pe Dumnezeu. Pentru acești vechi

mistici evrei, erau fundamentale cunoașterea – un anumit tip de gnoză salvifică – și viziunea, ca să folosesc cuvintele lui Ithamar Gruenwald. În controversa clasică cu privire la prioritatea acordată activității față de învățătură, aceștia ar fi privilegiat „cunoașterea, deoarece ea duce la acțiune", și nu invers. Literatura *Hehalot* cuprindea o cosmologie și o teologie fără legătură cu viziunea halahică despre lume, deși nu era în conflict cu ea[42]. Importanța ei se află – ca și în gnosticism – în faptul că formează o schemă pentru ascensiunea mistică.

O desprindere a teozofiei de teurgie se remarcă și în versiunea creștină a Cabalei care a apărut în Renaștere. Una din deosebirile fundamentale dintre textele cabalistice originale și perceperea lor de către cabaliștii creștini a constat în neutralizarea aspectului teurgic, atât de important pentru Cabala ebraică[43], și acceptarea, concomitentă, a teozofiei cabalistice ca ultim mesaj al misticii ebraice. Este ușor să înțelegem de ce a fost necesară această neutralizare înainte de acceptarea Cabalei în sinteza platonică-ermetico-pitagoreică din Renaștere. Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola și Johann Reuchlin porneau de la ipoteza că evaluarea și dovedirea adevărurilor creștine puteau să provină din diferite teologii și filozofii vechi[44]. Deoarece aceste adevăruri trebuiau confirmate și de Cabală, teurgia halahică, componenta integral iudaică a acestei doctrine, trebuia anulată în versiunea ei creștină din cauza anulării poruncilor făcută de creștinism[45]. Așadar, Menahem Recanati, unul dintre reprezentanții de marcă ai interpretării teurgice a poruncilor[46] și, totodată, unul dintre susținătorii Cabalei creștine[47], a fost citat numai în mod selectiv de către cabaliștii creștini, ca să-l folosească ca sursă de învățături teozofice și de hermeneutică, dar nu ca autor teurgic[48]. Cabala a fost așadar transformată într-o gnoză care includea o teozofie esoterică, comparabilă cu alte tradiții analoge vechi. Doresc să subliniez importanța acestei metamorfoze a Cabalei, deoarece câteva nuanțe prețioase ale acestei învățături s-au pierdut în interpretarea creștină[49]. Percepția renascentistă a Cabalei a fost răspândită amplu în diferite limbi europene – latină, italiană, franceză și engleză –, devenind una din sursele studiilor cabalistice incipiente care au folosit-o din plin. Aceste scrieri nu au folosit numai la voluminoasa prezentare a Cabalei făcută de

Iosef din Hamadan au fost numai arareori considerate de către autorii lor ca învățături esoterice.

Ca un rezultat al acestei interpretări care considera că învățătura cabalistică se ocupa de procese psihologice, Cabala s-a deschis spre o nouă creativitate. Cum am remarcat mai înainte[12], sistemul teozofic al Sefirot-urilor a fost pus de către Abraham Abulafia în legătură cu acțiunile umane și stările psihologice. În acest fel, el a neutralizat aura esoterică aflată în jurul Sefirot-urilor, concepute ca ducând la o structură divină misterioasă a cărei adevărată natură putea să fie înțeleasă numai de puținii depozitari ai tradițiilor vechi. Riscurile teologice inerente contemplării și activării unui sistem complex de puteri divine au fost atenuate de transpunerea acestui sistem în psihicul uman. În principiu, psihologizarea Cabalei de către curentul extatic avea funcția de a face să dispară distanța uriașă dintre Cabală și psihologia filozofică, care nu a subliniat niciodată natura esoterică a acestui domeniu de speculație[13]. Pinhas Elia Horowitz a scris în lucrarea sa, *Sefer ha-Berit*: „Există [persoane] pe care nu le interesează secretele și spun... că toate acestea nu sunt decât parabole și metafore ale puterilor prezente în om“[14]. După acest cabalist, secretul era perceput ca o caracteristică inerentă ontologiei cabalistice, legat de existența „obiectivă“ a puterilor sau a configurațiilor divine la care se refereau în mod simbolic textele canonice. Horowitz observa că hasidimii nu aveau un interes pentru „secrete“. Într-adevăr, natura esoterică a misticismului hasidic apărea cu evidență din compararea lui cu fazele precedente ale misticii ebraice. Însă unele evenimente care se produseseră în epoci anterioare pregătiseră drumul pentru un tip mai exoteric de misticism ebraic. Așadar, Abulafia și-a expus, atât creștinilor cât și evreilor din mai multe țări, tipul specific de Cabală nu numai în numeroase tratate și scrisori, dar și pe cale orală.

Mai târziu, cabaliștii expulzați din Spania au dezvoltat tematicile cabalistice într-un mod sistematic, ceea ce făcea ca nevoia de a primi învățături orale din partea unui maestru cabalist să devină inutilă, sau, cel puțin, să fie mult diminuată. Tratate ca *Dereh Emuna* și *Avodat ha-Kodeș*, aparținând lui Meir ibn Gabbai, și *Pardes Rimmonim* al lui Cordovero sunt niște exemple

într-o optică filozofică indică nu numai adaptarea ei la speculații neoplatonico-hermetice, dominante în acea vreme, dar și atenuarea naturii ei esoterice. În net contrast cu concepția mai esoterică despre Cabală răspândită printre cabaliștii spanioli[20], contemporanii lor italieni au considerat-o o învățătură speculativă, deci exoterică. Această divergență între cele două concepții se regăsește parțial în diferitele criterii de studiu urmate de diferiți cabaliști. În Spania, iar după expulzare și în Safed, Cabala a fost predată în academii talmudice – *Ieșivot* – și transmisă nu numai în formă scrisă, dar și pe cale orală[21]. În Italia de la sfârșitul secolului al XV-lea, cel care era interesat de studierea Cabalei putea să folosească numai manuscrisele, fără a fi ghidat de un mentor de prestigiu și, cel puțin într-un caz – acela al lui David Messer León –, împotriva voinței tatălui și a profesorului său[22]. Absența unei tradiții orale și atenția fixată numai pe materialul scris au contribuit la trecerea de la esoterism la exoterism în mediul cabaliștilor italieni.

Această schimbare de optică asupra Cabalei este foarte importantă pentru a înțelege tipărirea *Zohar*-ului. Cum se știe, publicarea capodoperei cabalistice a suscitat o dispută severă între anumite autorități ale iudaismului italian, multe dintre ele opunându-se prin toate mijloacele la publicarea doctrinei esoterice ebraice[23]. Tipografii Ițhak de Lattes și Meșulam din S.Angelo și-au prezentat activitatea ca făcând parte dintr-o strădanie mesianică ce avea drept scop răspândirea secretelor învățăturii, pregătind astfel venirea lui Mesia. Deși acest pretext mesianic a fost acceptat de cercetarea modernă ca fiind motivul real al tipăririi *Zohar*-ului[24], cei doi cabaliști nu erau cunoscuți ca militanți mesianici și nici adversarii lor nu au fost acuzați de idei antimesianice. Mai mult, amândoi tipografii au fost influențați de Cabala exoterică a lui Iohanan Alemanno, așa cum putem deduce din faptul că amândoi i-au copiat voluminoasele tratate și le-au studiat cu grijă[25].

Scrierile cabalistice ale lui Cordovero și ale elevilor lui, tipărirea *Zohar*-ului în Italia și răspândirea Cabalei printre creștini[26] au determinat revenirea la ordine severe de păstrare a secretului în cercul lui Ițhak Luria[27]. Acesta și-a adresat învățăturile unei

elite restrânse de cabaliști, iar acestea au fost ținute cu grijă departe de cercetătorii curioși, multă vreme după moartea lui. Deși unele tratate ale lui Luria au ajuns până în Italia și în Grecia[28], cea mai mare parte a acestui *corpus* cabalistic aflat în posesia lui Haim Vital a rămas necunoscută marelui public vreme de câteva decenii. Larga răspândire a Cabalei lui Luria în urma răspândirii sabatianismului, așa cum afirmă cercetătorii moderni, trebuie demonstrată de studii aprofundate[29]. Din câte cunosc eu, textele lui Luria și ale lui Vital au cunoscut o răspândire limitată la un public care avea acces numai la o mică parte din *corpus*-ul lurian, în cea mai mare parte în versiunea lui Israel Sarug. Chiar și propaganda sa cabalisică a avut succes numai în cadrul elitei, iar Cabala luriană a început să aibă influență datorită lucrărilor lui Menahem Azaria din Fano, Aaron Berahia din Modena, Avraham Herrera și Iosef Șelomo del Medigo, cunoscut sub numele de Iașar din Candia. Ca o consecință a complexității acestui sistem, Cabala lui Luria a rămas inaccesibilă marelui public. Ea a fost totuși acceptată de către cabaliștii din Europa în funcție de interesele lor intelecuale. Filozofi ca Herrera sau del Medigo au interpretat-o în acord cu tendințele lor neoplatonice sau atomistice, alterând în mod substanțial structura mitică a acestei tradiții[30]. Alți cabaliști, ca Avraham Iaghel sau Manase ben Israel, au fost și mai puțin interesați de Cabala mitică luriană decât contemporanii lor intelectuali menționați mai sus[31]. Acest tip de Cabală a rămas prerogativul unui cerc restrâns de cabaliști din Ierusalim, care au continuat să-i acorde atenție și să-și redacteze lucrările în diferite versiuni, fără însă a o răspândi în marele public. Pentru acest motiv, presupusa legătură dintre Cabala „amplu răspândită“ din timpul generației care a precedat sabatianismul și răspândirea mesianismului este o problemă ce trebuie analizată cu mare grijă[32].

Scholem afirma că ideile lui Luria au pregătit calea venirii lui Mesia, însă faptele se prezintă diferit. În primul rând, Cabala lui Luria s-a limitat, în general vorbind, la o elită. Numai câțiva cabaliști pot fi considerați că au stăpânit cu adevărat acest complicat tip de teozofie. De exemplu, când Cabala lui Luria a fost răspândită în câteva cercuri sau confrerii restrânse din Italia de

(*dibuk*) și în *homunculus* (*golem*), ca și nenumărații termeni cabalistici care au pătruns în ebraica obișnuită[37] și pracicarea obiceiurilor și a ritualurilor care încorporau elemente cabalistice, cum e *Tikkun* în noaptea de *Șavuot*, sunt o dovadă a pătrunderii Cabalei în rândul publicului evreiesc necabalistic.

IV. Teozofie și teurgie

Ca sistem speculativ, Cabala este relativ deschisă unor influențe străine. Curentul teozofic a integrat aceste influențe, mai ales în discuțiile sale privind anumite aspecte ale infrastructurii divine, în care sunt evidente urmele neoplatonismului și ale aristotelismului medieval. În ceea ce privește aspectele practice, pătrunderea tehnicii de vizualizare a culorilor trebuie considerată ca una dintre principalele excepții care confirmă regula închiderii ermetice a doctrinei. Cabala extatică și-a întemeiat cea mai mare parte din teologie pe concepții clar filozofice care erau numai ușor adaptate unor surse mai vechi, ca Midraș, Talmud și literatura *Hehalot*. Tehnicile ei mistice par a fi fost profund influențate de surse așkenaze și chiar de tradiții anterioare, ca acelea din literatura *Hehalot*, deși adoptarea de tehnici respiratorii și fenomenul de izolare indică o pătrundere de elemente străine. Putem așadar să considerăm cele două curente cabalistice principale relativ mai conservatoare la nivelul practic decât la nivelul speculativ. Cu alte cuvinte, în vreme ce aspectele practice ale doctrinei s-au schimbat numai într-o măsură lipsită de importanță, suprastructurile teologice erau mult mai deschise față de primirea de influențe externe.

În consecință, putem să considerăm Cabala ca fiind constituită dintr-un nucleu stabil care a luat, de-a lungul timpului, diferite forme și expresii în funcție de transformările suferite de mediul cultural înconjurător. Cabala extatică a folosit limbajul lui Maimonide, limbajul averroistic, neoplatonic și, în sfârșit, sufit pentru a descrie teologia și psihologia care structurau existențele mistice, dar scopul ca atare a rămas neschimbat: extazul, unirea, revelația. Teurgia s-a manifestat înainte de Cabala istorică și a pus premisele celor două faze principale ale ei – Cabala zoharică și

de expuneri lucide ale unei ample game de teme cabalisice. Nu este desigur intenția mea să susțin că acești autori excluseseră orice învățătură esoterică din compendiile lor – este chiar mai logic să admitem existența acesteia – dar, cel puțin în mare, Cabala încetase de a mai fi o doctrină esoterică. Nu trebuie să ne surprindă faptul că elevii lui Cordovero îi răspândeau învățăturile prin tratate etice, bazate totuși pe textele cabalistice clasice, adresate însă clar marelui public.

Următoarea etapă majoră în evoluția Cabalei – Cabala lui Luria – a reprezentat un regres față de Cabala exoterică[15]. Predecesorii imediați ai lui Luria, David ben Zimra (Radbaz), Ibn Gabbai și Cordovero, au prezentat învățăturile cabalistice așa cum le-au găsit ei în texte, de unde abundența de citate care le caracterizează lucrările. În loc să dezvăluie sau să introducă concepții cabalistice noi, aceștia grupau și clasificau păreri mai vechi, uneori de-a dreptul contradictorii. De aceea, scrierile lor nu scoteau la lumină teorii obscure sau secrete transmise pe cale orală. Deși Cordovero și discipolii săi par a se fi dedicat practicării asidue a unor tehnici mistice – se știa că primeau numeroase revelații –, conținutul acestora nu era prezentat ca parte din învățăturile lor scrise. *Sefer ha-Gherușim*, lucrarea lui Cordovero, *Sefer ha-Hezionot*, a lui Vital, și jurnalul mistic al lui Eleazar Azikri, care cuprind o interesantă documentație despre viețile lor mistice, sunt surprinzător de diferite de lucrările lor „clasice". Cabala revelată de către maeștrii din Safed constă aproape în exclusivitate fie dintr-o învățătură teoretică – care cuprinde tratarea delicată a unor tehnici mistice –, fie din misticism etic, și mai puțin din confesiuni personale.

III. Cabala – de la expulzare la hasidism

O trăsătură deosebită a Cabalei, mai ales a Cabalei din școala teozofico-teurgică, a fost natura sa scolastică. Cabaliștii studiau textele clasice ale literaturii cabalistice ca *Sefer Iețira, Sefer ha-Bahir,* lucrările lui Nahmanide și, în special, *Zohar*-ul, fiind profund influențați de aceste scrieri, absorbindu-le ideile pe care

le elaborau apoi în lucrările lor sau în comentariile la aceste scrieri. Acest mod de a folosi sursele ne explică insinuările și aluziile lor. Pasaje diferite au fost legate între ele, texte obscure au fost elucidate și, în general, sisteme cabalistice mai ample au apărut de-a lungul timpului. Mai ales după expulzarea din Spania, tendința de a sistematiza ideile și tradițiile primilor cabaliști a devenit un aspect prioritar al procesului de reconstruire a experienței socio-intelectuale spaniole, acum dispersată. În esență, dezvoltarea literaturii cabalisice a reprezentat o trecere treptată de la esoterism la exoterism[16].

Acest proces, caracteristic pentru cabaliștii spanioli, a fost însoțit de un fenomen analog petrecut în acea vreme în Cabala din Italia. Începând cu anul 1480, anumiți intelectuali italieni, ca Iohanan Alemanno, David Messer León, Ițhak din Pisa și Abraham de Balmes, au început o remarcabilă încercare de a interpreta Cabala potrivit concepțiilor filozofice larg răspândite în mediul lor intelectual. Această transpunere a Cabalei într-un registru filozofic a reprezentat implicit și o metamorfoză a ei într-un sistem de idei care puteau fi cu ușurință înțelese de către necabaliști, fie ei evrei sau creștini, plecând de la presupunerea că aceștia cunoșteau diferitele sisteme de speculație filozofică folosite în scrierile lor de către autorii evrei[17]. Modul în care Alemanno sau de Balmes interpretau Cabala arată remarcabile asemănări cu descifrarea ei făcută de contemporanii și prietenii lor creștini – de pildă Giovanni Pico della Mirandola sau Johann Reuchlin. Cabala a fost înțeleasă de către intelectualii evrei și creștini din Renaștere ca o *prisca theologia**. Pentru creștini, ea prezenta numeroase asemănări cu mișcări filozofice cum erau pitagorismul, platonismul, aristotelismul și atomismul. Pentru evrei, ea se afla cu adevărat la originea unor atari sisteme speculative[18].

În Italia, interesul pentru Cabală din timpul Renașterii a fost împărtășit atât de către evrei cât și de către creștini. Întrucât constituia o punte între cele două religii, Cabala era folosită de creștini pentru activități de misionarism, cum a afirmat clar Pico della Mirandola[19]. Totuși, faptul că amândouă taberele au interpretat-o

* Lat. – „teologia primă"/„teologia veche" (n.t.).

nord, influența ei s-a exercitat în special în obiceiuri și ritualuri – *minaghim* – și numai marginal în *Weltanschauung*. În al doilea rând, câțiva dintre cei care au dovedit interes pentru Cabala lui Luria – Herrera, del Medigo și Manase ben Israel – nu au înțeles-o ca pe o ideologie mesianică. Mai mult, acești autori, printre puținii din Europa care au studiat concepțiile lui Luria, i-au atenuat, în diferite măsuri, aspectele mitice, demonologice, teurgice și eschatologice. Prin urmare, cel puțin în măsura în care ei au adoptat gândirea lui Luria, răspândirea ei nu a avut nici o legătură cu creșterea așteptării lui Mesia sau a tensiunii legate de el[33]. În al treilea rând, în măsura în care Cabala lui Luria avea un mesaj mesianic, acesta nu avea o pondere mai mare decât mesajul mesianic din Cabala de la origini. Cabala lui Abulafia și cea din *Zohar*[34] cuprindeau deja unele elemente mesianice care nu au fost întărite de formulările lui Luria. Dată fiind tendința lor teurgică, Cabala lui Luria ca și Cabala din *Zohar* considerau că activitatea umană era în măsură să refacă armonia primă a lumii divine, dar această activitate, chiar dacă avea conotații eschatologice, nu reprezenta cu siguranță o formă de activism mesianic. Luria, ca și *Zohar*-ul, considera obținerea unei stări perfecte în lumea divină un proces cumulativ care necesita o activitate teurgică colectivă. Așa cum a demonstrat Scholem cu multă acuratețe, în Cabala luriană venirea lui Mesia trebuia să fie rezultatul unor acțiuni umane pregătitoare și nu atât o apariție neașteptată a *eschaton*-ului în lume[35]. Mesia ca individ trebuia să reprezinte plenitudinea erei mesianice și nu începutul ei. Pe de altă parte, sabatianismul era un tip de mesianism axat pe persoana precisă care-l reprezenta pe Mesia – Sabbatai Țvi. Acțiunile sale de mântuire și destinul său special însemnau începutul *eschaton*-ului și nu faptele poporului lui Israel. Deci, lurianismul și sabatianismul propuneau două versiuni diferite de mesianism, care nu puteau fi conciliate cu ușurință. Până astăzi, nu s-a dat acestei problematici nici o explicație amănunțită.

Observațiile de mai sus au rolul de a stimula reevaluarea tezei lui Scholem privind dependența sabatianismului de Cabala luriană. Deși este imposibil să facem aici o atare reevaluare, ea trebuie totuși menționată, deoarece „triumful" revendicat de

această ideologie mesianică a fost socotit ca fiind rezultatul unei răspândiri a Cabalei luriene în rândul marelui public. Încercarea de a desprinde lurianismul de sabatianism trebuie să înceapă în primul rând cu nivelul sociologic. Zvonurile despre venirea lui Mesia în persoana unui anume individ erau crezute nu pentru că s-ar fi adaptat mesianismului lurianic, ci pentru motive cu totul diferite. Într-adevăr, motivele care i-au făcut pe foștii marani să-l accepte fără rezerve pe Țvi în chip de Mesia au fost probabil diferite de motivele evreilor din Polonia după masacrul din 1648. Cabala, chiar și aceea luriană, nu a avut o legătură prea mare cu psihologiile de masă care dominau la jumătatea secolului al XVII-lea.

Cu toate acestea, vreau să subliniez că sabatianismul a beneficiat efectiv de Cabala luriană, în primul rând adoptând teozofia și mitologia ei. Deși Țvi nu avea un interes deosebit pentru acest tip de Cabală, profetul lui, Nathan din Gaza, poate fi considerat un cabalist lurian care a folosit în mod creator terminologia luriană, dându-i o orientare deosebită care „ilumina" mitul personal al lui Țvi. Mai mult, limbajul teologic al discipolilor lui era în mod esențial lurian, deși acesta era folosit și înțeles numai de o elită restrânsă. O analiză atentă a documentelor sabatiene demonstrează că ele erau tot atât de nepătruns ca și textele lui Luria, departe de a putea fi înțelese de marele public.

Răspândirea textelor sabatiene, scrise cu o terminologie luriană uneori chiar în numele lui Luria, în perioada de la sfârșitul carierei lui Țvi, a provocat o reacție promptă, iar studierea manuscriselor lui Luria a fost interzisă înainte de împlinirea vârstei de patruzeci de ani[36]. Deși punerea în practică a acestor dispoziții a rămas fără rezultat, interzicerea studierii Cabalei luriene înainte de împlinirea unei anumite vârste a rămas în vigoare în conștiința marelui public din primele decenii ale secolului al XVIII-lea și până în ziua de astăzi. Totuși, efectul cumulat a ceea ce este în general numit literatură cabalistică *musar*, împreună cu apariția hasidismului, au contribuit la răspândirea anumitor concepții, ritualuri și teme cabalistice chiar și atunci când cadrul lor teozofic mai amplu rămânea necunoscut marelui public. Credința în transmigrația sufletelor (*ghilgul*), în posedarea de către demoni

Idel, „The Evil Thought of the Deity“ – Moshe Idel, „The Evil Thought of the Deity“ (în ebr.), in *Tarbiz*, 49, 1980, pp. 356-364.
Idel, *Golem* – Moshe Idel, *Golem, Jewish Magical and Mystical Traditions on Artificial Anthropoid*, New York, 1990.
Idel, „Hermeticism and Judaism“ – Moshe Idel, „Hermeticism and Judaism“, in A.G. Debus și Merkel ed., *Hermeticism and the Renaissance*, Cranbury, N.J., 1987, pp. 59-76.
Idel, *„Hitbodedut* as Concentration“ – Moshe Idel, *„Hitbodedut* as Concentration in Ecstatic Kabbalah“ (în ebr.), in *Da'at*, 14, 1985, pp. 35-82. O versiune în engleză, prescurtată, a fost publicată în A. Green ed., *Jewish Spirituality,* New York, 1986, pp. 405-438 și în M. Idel ed., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, N.Y., 1988, pp. 103-169.
Idel, „The Image of Man“ – Moshe Idel, „The Image of Man above the Sefirot“ (în ebr.), in *Da'at,* 4, 1980, pp. 41-55.
Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“ – Moshe Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, in G. Hartman și S. Budick ed., *Midrash and Literature*, New Haven, Conn., 1986, pp. 141-157.
Idel, „Inquiries“ – Moshe Idel, „Inquiries in the Doctrine of Sefer ha-Meshiv“ (în ebr.), in *Sefunot*, J. Hacker ed., 17, 1983, pp. 185-266.
Idel, „Kabbalah and Ancient Philosophy in R. Isaac and Yehuda Abravanel“ (în ebr.), in M. Dorman și Z. Levy ed., *The Philosophy of Leon Ebreo* (în ebr.), Hakibbutz, Hameuchad, 1985.
Idel, „Kabbalistic Material“ – Moshe Idel, „Kabbalistic Material from R. David ben Yehudah he-Hasid's School“ (în ebr.), in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 2, 1983, pp. 169-207.
Idel, „Kabbalistic Prayer and Colours“ – Moshe Idel, „Kabbalistic Prayer and Colours“, in D. Blumenthal ed., *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Decatut, Ga., 1988, III, pp. 17-27.
Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretations“ – Moshe Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance“, in B.D. Cooperman ed., *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass., 1983.
Idel, „The Magical and Theurgical Interpretations“ – Moshe Idel, „The Magical and Theurgical Interpretations of Music in Jewish texts: Renaissance to Hassidism“ (în ebr.), in *Yuval*, 4, 1982, pp. 33-63.
Idel, „Maimonides and Kabbalah“ – Moshe Idel, „Maimonides and Kabbalah“, in I. Twersky ed., *Studies in Maimonides*, Cambridges, Mass., 1991, pp. 31-79.
Idel, *Maimoides et la mystique juive* – Moshe Idel, *Maimonides et la mystiqe juive*, Paris, 1991.
Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“ – Moshe Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabbale“, in Ch. Mopsik ed., *Lettre sur la*

lor despre Cabală, în următorii termeni: „Cabalistul este un cercetător al «științelor secrete», care interpretează semnificația ascunsă a Scripturilor cu ajutorul Cabalei simbolice și arată care dintre aceste mijloace este cel real“[53].

De la sfârșitul secolului al XV-lea și până la sfârșitul secolului al XIX-lea, teozofiile cabalistice, în versiunea clasică și în versiunea luriană, au fost surse de inspirație pentru gândirea europeană. Platonicieni și oameni de știință englezi ca Newton, gânditori idealiști germani ca Schelling au dovedit interes față de acest *corpus* de gândire ebraică. Deși nu a devenit niciodată un factor intelectual major, Cabala a contribuit într-o măsură modestă la filozofia europeană. Influența teozofiilor cabalistice a fost în schimb mult mai mare asupra ocultismului european, ceea ce a dus la diferite versiuni ale textelor preluriene, luriene și sabatiniene.

V. Expulzare și Cabală

Prezentările Cabalei în general acceptate se bazează pe o abordare istorică, cea mai importantă lucrare în acest domeniu fiind *Major Trends in Jewish Mysticism* a lui Scholem[54]. Ipoteza de la care pornește această lucrare afirmă că un fenomen cultural și religios determinat este strâns legat sau că el depinde de predecesorii lui istorici imediați. *Historia non fecit saltus*. În mod logic, Cabala lui Luria urmează așadar după Cabala zorahică. Sabatianismul urmează după școala lurianică, iar hasidismul urmează sabatianismului[55]. Această afirmație mai postulează cu toată evidența influența unui fenomen mistic asupra unui alt fenomen mistic ca o reacție sau ca o opoziție față de cel precedent. De exemplu, hasidismul nu se explică numai ca un rezultat al influenței sabatiene dar, într-o anumită măsură, ca un rezultat al unei profunde restructurări a Cabalei luriene[56]. Această abordare prezintă fără îndoială anumite avantaje. Apropierea în timp determină cu siguranță o dinamică specială care nu poate fi negată sau subevaluată. Însă abordarea istorică utilizată exclusiv ca atare duce la concluzii incomplete, iar uneori chiar greșite[57]. De exemplu, Nathan din Gaza a fost un cabalist lurian, în vreme ce

Să examinăm acum, pe scurt, problemele ridicate de o altă legătură argumentată de Scholem, legătura dintre sabatianism și hasidism. În volumul său *Major Trends...*[67], el nu afirmă numai că lurianismul, sabatianismul și hasidismul fac parte dintr-un proces de prozelitism cabalistic, dar și propune în mod explicit o legătură mai organică între *Sefer ha-țoref*, a cabalistului sabatian Hașel Țoref, și Baal Șem Tov[68]. Scholem a încercat să demonstreze că lucrările legendarului Adam Baal Șem, menționate în lucrarea *Șivehe ha-Beșt*[69], sunt identice cu *Sefer ha-țoref.* Acest raport de egalitate s-a dovedit eronat, dar nu acest lucru voiam să-l subliniez[70]. În 1930, Scholem a descris un manuscris al acestei excepționale lucrări, *Sefer ha-țoref*[71]. În volumul său *Major Trends...*, scris în 1939, el nu a făcut nici o încercare pentru a-și susține ipoteza unei posibile influențe a acestei lucrări asupra lui Beșt, și nici nu a mai făcut vreo încercare similară de atunci[72]. Așadar, una dintre tezele de bază ale istoriozofiei lui Scholem se bazează în primul rând pe tradiția că Beșt ar fi avut în posesia lui un manuscris al lui Sabbatai, fără a fi încercat să-i compare conținutul cu ideile hasidice specifice. Ca în cazul legăturii dintre expulzare și lurianism sau dintre lurianism și apariția sabatianismului, afirmațiile lui Scholem cu privire la o presupusă legătură sabatiano-hasidică se bazează mai mult pe o secvență istorică de evenimente și nu pe o analiză amănunțită a doctrinelor specifice. Pledează în favoarea lor cunoscuta lui familiaritate cu materialul și talentul lui de observator atent. Rămâne de stabilit dacă afirmațiile lui se vor dovedi justificate.

VI. Antropologia cabalistică

Cum am văzut mai sus, atât activitatea teurgică cât și cea extatică necesitau un efort spiritual extrem din partea cabalistului. Extaticul din literatura *Hehalot* trebuia să sufere o experiență în care el lăsa în urmă lumea pământească și pătrundea într-un domeniu periculos, guvernat de îngeri primejdioși care-l puteau ucide[73]. Această călătorie spirituală nu a fost atribuită numai unor figuri tanaitice ca Akiva sau Ismael, dar chiar și lui Moise, descris

ABREVIERI

REVISTE

AHDLMA	Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
AJSreview	Association of Jewish Studies Review
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quaterly Review
MGWJ	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
REJ	Revue des Études Juives

MONOGRAFII ȘI ARTICOLE

Altmann, *Faces of Judaism* – Alexander Altmann, *Faces of Judaism* (în ebr.). A. Shapira ed., Tel Aviv, 1983.
Altmann, „The Question of Authorship“ – Alexander Altmann, „The Question of the Authorship of *Sefer Ta'amei ha-Mizvot*. Attributed to R. Joseph Gikatilla“ (în ebr.), in *Kirkyat Sefer*, 40, 1965, pp. 256-276, 405-412.
Altmann și Stern, *Issac Israeli* – A. Altmann și S. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958.
Baer, *Israel among the Nations – Ytzhak F. Baer, Israel among the Nations* (în ebr.), Ierusalim, 1955.

Sabbatai Țvi nu a arătat nici un fel de interes pentru această ramură a Cabalei[58], rămânând mai aproape de școala zoharică și de cea extatică[59].

Cabaliștii polonezi de la începutul secolului al XVII-lea au fost tot atât de interesați de lucrările lui Luria cât și de tehnicile hermeneutice ale predecesorilor lor care au trăit în secolele al XII-lea și al XIII-lea[60], iar hasidimii, care au tipărit o cantitate impresionantă de lucrări cabalistice, au preferat să publice texte scrise între secolul al XIII-lea și secolul al XV-lea mai mult decât lucrări luriene[61]. Istoria este așadar numai una din căile posibile pe care le pot urma cercetătorii pentru a descrie evoluția mișcărilor religioase. O altă cale este calea fenomenologică.

Aș vrea să descriu pe scurt afirmațiile de ordin istoriozofic care se află în lucrarea lui Scholem și punctele lor slabe. Așa cum a remarcat el însuși, Cabala, ca oricare alt tip de misticism, nu avea vreun interes pentru istorie[62]. Ea se concentra mai ales pe procesele primordiale și eschatologice, într-un mod care amintea gândirea neoplatonică. Această abordare corectă nu a fost însă urmată de istoriozofia lui Scholem cu privire la Cabală. El a presupus că au existat cel puțin două evenimente istorice ale căror implicații au influențat evoluția gândirii cabalistice. Expulzarea evreilor din Peninsula Iberică a fost considerată ca stând la baza interesului deosebit al Cabalei lui Luria pentru problemele exilului, mesianismului și ale răului[62]. Avem de-a face aici cu absorbirea evidentă a implicațiilor unui eveniment istoric în structura de bază a unui tip specific de Cabală. Propunerea lui Scholem de a explica caracteristicile Cabalei luriene se baza pe ipoteza că acest tip de învățătură mistică include inovații conceptuale importante care trebuiau explicate în termenii unei schimbări istorice și nu în termenii unei dezvoltări interioare. Mai mult, faptul implica o neglijare a materialului cabalistic păstrat în manuscrise. Această abordare pare a fi problematică și din punct de vedere metodologic. Textele luriene nu au menționat niciodată expulzarea, și nici conceptele lor inovatoare nu au o asemenea pondere încât să ne determine să recurgem pentru a le explica sursele la probleme cu totul absente din ele.

Mai mult, nu există nici un motiv de ordin psihologic care să ne oblige să ne oprim la astfel de aventuri speculative. Luria,

pentru Scholem un erou al interiorizării cabalistice a exodului sefardic, a fost în fond un așkenaz[64] care, la vremea când preda discipolilor lui într-un mic oraș din Palestina, ar fi putut să vadă în sosirea unui număr atât de mare de evrei în Pământul Făgăduinței un act surprinzător al providenței divine. Nu sunt deloc convins că Luria a considerat expulzarea din Spania în termeni pozitivi. Pot numai să presupun, dată fiind lipsa de referire la exil din lucrările lui, că teoria lui Scholem, universal acceptată, privind legătura dintre cele două fenomene, este de fapt una din multele păreri care ar fi putut fi propuse. A le demonstra validitatea este, binențeles, un lucru foarte greu, dacă nu chiar imposibil. Însă teza lui Scholem, sau oricare alta de acest tip, plasează psihologia între istorie și teozofie, iar o teorie care încearcă cu toată seriozitatea să alăture cele trei discipline trebuie confirmată până în cele mai mici detalii, și nu numai exprimată într-o manieră elocventă.

Să recapitulăm. Influența hotărâtoare a expulzării este piatra unghiulară a istoriozofiei lui Scholem. S-a presupus că acest eveniment ar fi inspirat așteptarea lui Mesia formulată, potrivit lui Scholem, în Cabala luriană, considerată apoi a fi netezit drumul sabatianismului, iar această mișcare mesianică ar fi constituit, la rândul ei, punctul de plecare al proceselor care au generat nu numai franckismul, dar și, datorită neutralizării nucleului mesianic din lurianism, hasidismul și, dialectic vorbind, iluminismul iudaic[65]. Convingerea care caracterizează afirmațiile lui Scholem și modul foarte puțin critic în care acestea au fost acceptate atât de marele public cât și de cercetătorii care se ocupă de istoria și de mistica ebraică au o foarte mică legătură cu faptele istorice, așa cum le cunosc eu. Nici o discuție amănunțită bazată pe o analiză detaliată a materialului examinat nu ne permite să susținem aceste interpretări istorice ce au consecințe importante. Fascinat de fenomenul sabatian, Scholem a cules cu meticulozitate orice detaliu privind biografia lui Sabbatai Țvi – documentată într-un mod strălucit. Însă legăturile dintre această mișcare mesianică, predecesorii ei și fenomenele istorice ce au urmat sunt expuse numai succint. Pregătirea terenului pentru apariția sabatianismului, pe care Scholem o vedea în răspândirea mesianismului lurianic, a fost deja tratată mai sus[66].

Baer, „The Service of Sacrifice“ – *Ytzhak F. Baer*, „The Service of Sacrifice in Second Temple Times“ (în ebr.), in *Zion*, 40, 1975, pp. 95-153.
Benayahu, *Sefer Toldot ha-Ari* – Meir Benayahu, *Sefer Toldot ha-Ari* (în ebr.), Ierusalim, 1960.
Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., 1982.
Buber, *Hasidism* – New York, 1948.
Buber, *Or ha-Ganuz* – Martin Buber, *Or ha-Ganuz*, Ierusalim-Tel Aviv, 1989.
Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters* – Martin Buber, *Tales of he Hasidim: Early Masters*, New York, 1964.
Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy* – Martin S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham, Md., 1983.
Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* – Martin S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: texts and Recensions*, Tübingen, 1985.
Dan, *The Esoteric Theology* – Joseph Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (în ebr.), Ierusalim, 1968.
Dan, *Studies* – Joseph Dan, *Studies in Ashkenazi-Hasidic Literature* (în ebr.), Givatayim-Ramat Gan, 1975.
Eliade, *Images and Symbols* – M. Eliade, *Images and Symbols*, New York, 1969.
Eliade, *The Quest* – M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago-Londra, 1971.
Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim* – Abraham Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim* (în ebr.), Ierusalim, 1957.
Fallon, *The Enthronment of Sabaoth* – F.T. Fallon, *The Enthronment of Sabaoth*, Leiden, 1978.
Fine, *Safed Spirituality* – Lawrence Fine, *Safed Spirituality*, New York-Ramsey-Toronto, 1984.
Fishbane, *The Garments of Torah* – M. Fishbane, *The Garments of Torah*, Bloomington, 1969.
Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord* – Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, 1985.
Franck, *La Kabbale* – Adolphe Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, 1982.
Ginsburg, *The Shabbath in the Classical Kabbalah* – E.K. Ginzburg, *The Shabbath in the Classical Kabbalah*, New York, 1989.
Ginzberg, *On Jewish Law and Lore* – Louis Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, New York, 1970.
Goetschel, *Meir ibn Gabbay* – Roland Goetschel, *Meir ibn Gabbay: Le discours de la Kabbale Espagnole*, Leuven, 1981.
Goodenough, *By Light, Light* – Erwin Goodenough, *By Light, Light,* New Haven, Conn., 1935.

Gottlieb, *The Kabbalah of R. Bahya* – Ephraim Gottlieb, *The Kabbalah in the Writings of R. Bahya ben Asher* (în ebr.), Ierusalim, 1970.
Gottlieb, *Studies* – Ephraim Gottlieb, *Studies in the Kabbalah Literature* (în ebr.), J. Hacker ed., Tel Aviv, 1976.
Green, *Tormented Master* – Arthur Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, University, Ala, 1979.
Gruenwald, *Apocalyptic and Merhavah Mysticism* – I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, 1980.
Gruenwald, „La mistica ebraica“ – I. Gruenwald, „La mistica ebraica tra il Sefer Yesira e il Sefer ha-Bahir“ (în ebr.), in J. Dan, *Le origini della mistica ebraica in Europa*, in *Jerusalim Studies in Jewish Thought*, 6, 3-4, 1986, pp. 15-54.
Heller-Willensky, „Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?“ – S. Heller-Wilensky, „Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?“, in A. Altmann ed., *Jewish Medival and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, pp. 185-223.
Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov* – Abraham J. Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov: Studies in Hassidism*, S.H. Dresner ed., Chicago-Londra, 1985.
Heschel, *Theology of Ancient Judaism* – Abraham J. Heschel, *The Theology of Ancient Judaism* (în ebr.), 2 vol., Londra-New York, 1965.
Idel, „Abraham Abulafia“ – Moshe Idel, *Abraham Abulafia's Works and Doctrines* (în ebr.), Teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 1976.
Idel, *Abraham Abulafia and the Pope – Moshe Idel, Abraham Abulafia and the Pope: The Meaning and the Metamorphosis of an Abortive Attempt* (în ebr.), in *AJSreview*, 7-8, 1982-1983, pp. 1-17.
Idel, *Abraham Abulafia and* Unio Mystica – Moshe Idel, *Abraham Abulafia and* Unio Mystica, in M. Idel ed., *Studies in Ecstatic Kabbalah*,Albany, N.Y., 1988, pp. 1-31.
Idel, „Between the View of Sefirot as Essence and Instruments – Moshe Idel, „Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments in the Renaissance Period“ (în ebr.), in *Italia*, 3, 1982, pp. 89-111.
Idel, *Note* – Moshe Idel, *Note sulla Cabbalà profetica* (în ebr.), Ierusalim, 1988, pp. 51-74.
Idel, „The Concept of Torah“ – Moshe Idel, „The Concept of Torah in Heikhalot Literature and Its Metamorphoses in Kabbalah“ (în ebr.), in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 1, 1981, pp. 23-84.
Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah“ – Moshe Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century“, in I. Twersky și B. Septimus ed., *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., 1986, pp. 137-200.
Idel, „Enoch is Metatorn“ (în ebr.), in J. Dan ed., *Early Jewish Mysticism*, Ierusalim, 1987.

invocare a demonilor, a îngerilor și chiar a lui Dumnezeu, a fost pusă în legătură cu unele curente mesianice[88], absente din magia „naturală“ italiană. *Sefer ha-Meșiv*, sursa noastră principală de cunoaștere a acestei evoluții din Cabala magică, este strâns legată de celebrul Iosef della Reina, cel mai faimos magician evreu, predecesor interesant al lui Faust[89]. Potrivit legendei, el a încercat să-i învingă pe prinții din tărâmul demonilor, Samael și Ammon di No, pentru a grăbi venirea epocii mântuirii. Această îndrăzneață aventură, popularizată prin mai multe versiuni începând cu secolul al XVI-lea și până în secolul al XVIII-lea[90], a stat la baza căutării întreprinse de Faust. Evreul era interesat de magie nu doar pentru a avea un profit material, ca alchimistul, ci, în primul rând, pentru un scop care îi depășea persoana: mântuirea. Della Reina nu a semnat niciodată un pact cu vreun Mefistofel, dar a încercat să-i învingă pe conducătorii demonilor[91]. Sursele magiei erau divine, dictate de Dumnezeu sau de îngerii lui cei mai elevați, iar scopul ultim al cabalistului magician nu era gnoza, ci folosirea ei atât în scopuri personale cât și naționale. Spre deosebire de magia naturală a lui Alemanno și de sursele acesteia, Cabala magică spaniolă din secolul al XV-lea a avut o orientare cu totul particulară, orientarea urmată apoi de Cabala luriană. Fapt aflat în contrast cu abordarea italiană mai universalistă, deși ea interpreta *halaha* din perspectivă hermetică.

În pofida discrepanțelor, aceste două concepții independente despre magie aveau în comun interesul pentru activismul uman. Mai mult, importanța acestui aspect a fost întărită de apariția, în secolul al XIII-lea, a unei „teurgii tari“ exprimate în scrierile lui Meir ibn Gabbai, ca și în ideile lui Menahem Recanati, și de influența *Zohar*-ului, dominantă în generațiile care au urmat după expulzarea din Spania. Așadar, Cabala ebraică și-a exploatat unele din resurse cu scopul de a pune din nou accentul pe impactul pe care-l are activitatea umană asupra domeniului natural, demonic și divin. Fenomenul s-a petrecut în perioada în care la Florența apărea, în parte și sub influența gândirii ebraice, noua imagine a omului renascentist. Nu este aici locul potrivit să discutăm posibilele afinități istorice și fenomenologice dintre cele două evoluții intelectuale (pe baza dovezilor din manuscrise, mi

se pare că este posibil, de pildă, să vedem o influență a concepțiilor arabo-iudaice despre om în lucrările lui Pico). Este însă important să notăm faptul că magia naturală a lui Iohanan Alemanno, ca și interpretarea filozofică dată de el Cabalei, au avut un ecou în Italia și într-o oarecare măsură și în Safed, iar concepția teurgică despre halaha a fost continuată, cu anumite schimbări, de către Cabala lui Cordovero și cea a lui Luria. Sabatianismul, în special în interpretarea lui Nathan din Gaza, a subliniat extraordinarele puteri teurgice ale lui Sabbatai Țvi, parte integrantă a luptei lui împotriva domeniului demonic. Cu toate acestea, practica teurgică s-a atenuat în mod considerabil în hasidism, interpretarea extatică a poruncilor devenind acum dominantă.

Voi încheia acest capitol cu traducerea unei legende (pe care Scholem o povestește într-o versiune diferită la sfârșitul volumului său, *Major Trends in Jewish Mysticism*), care ilustrează declinul teurgiei în hasidism[92]:

> Sfântul nostru maestru [Israel din Rijin] ne-a povestit o istorie despre Baal Șem Tov, binecuvântată fie-i memoria. Odată, trebuia neapărat să fie salvat un fiu unic, un tânăr foarte bun, și așa mai departe[93]. El [Beșt] a poruncit să se facă o lumânare din ceară și s-a dus într-o pădure unde a pus lumânarea într-un copac[94], și a mai făcut și alte lucruri și a îndeplinit câteva *ihudim* și așa mai departe, și a reușit să-l salveze [pe tânăr], cu ajutorul lui Dumnezeu. La câtăva vreme după aceasta, bunicul meu, Sfântul [Marele] Maghid a fost amestecat într-o întâmplare asemănătoare și el a făcut la fel, așa cum s-a povestit mai sus și el a spus: „*Ihudim* și *Kavanot* îndeplinite de către Beșt nu îmi sunt cunoscute[95], dar eu voi face aceasta pe baza lui *kavana* care a fost înțeleasă de Beșt.“ Și rugăciunea lui a fost ascultată. La câtăva vreme după aceea, s-a întâmplat un lucru asemănător Sfântului Moșe Leib din Sasov, binecuvântată fie-i memoria. El a spus: „Nu avem nici măcar puterea să facem aceasta, așa că mă voi mărgini să-i istorisesc povestea lui Dumnezeu[96], ca el să ne poată ajuta.“ Așa s-a întâmplat, cu ajutorul lui Dumnezeu.

ca un mistic *hehalot*, care urcă spre înalt ca să primească Tora[74]. El trebuie să învingă ostilitatea celor șapte îngeri de temut și să aibă o dispută cu ei. Numai atunci, el putea să-și continue victorios drumul și să primească Tora[75]. Așadar, vechiul misticism iudaic conținea în el atât extazul cât și activismul, amândouă fiind necesare pentru obținerea scopului suprem.

Cabalistul extatic medieval își hiperactiva mintea concentrându-se intens pe combinațiile de litere, pe permutările lor continue, pe vocalizări, cântări, exerciții respiratorii și pe mișcările de cap și de mâini. El era interesat în primul rând de o facultate umană, cea intelectivă, care trebuia salvată prin eliberarea de limitele corpului. Deși multe detalii din tehnicile extatice erau legate de corp, acesta era considerat a fi un obstacol și nu un mijloc pentru obținerea scopului mistic.

Teurgul trebuia să se concentreze atât pe îndeplinirea strictă a poruncilor, cât și pe semnificația lor teurgică și, după unele păreri, trebuia chiar să-și propulseze energia care provenea din îndeplinirea activității sale[76] în domeniul divin. Spre deosebire de misticul extatic, cabalistul teurg activa din plin atât componentele spirituale cât și pe cele corporale ale existenței sale umane, activitatea lui fiind astfel mai eficace. În vreme ce cabalistul extatic reducea omul numai la calitatea lui cea mai elevată, teurgul cerea cooperarea tuturor aspectelor diferite ale omului pentru a ajunge la scopul său. Misticul acționa pe două planuri – îndeplinirea corporală a poruncilor și activitatea mentală care o însoțea. În acest fel, înainte de obținerea scopului religios – unirea, extazul, unificarea cu puterile divine în înalt, urcarea la pleroma divină –, cabaliștii din toate curentele trebuia să investească o extraordinară cantitate de energie în preocupările lor mistice. Perceperea activității umane spirituale ca o activitate necesară, posibilă și plină de realizări a colorat misticismul ebraic cu nuanțe activiste. Numai rareori au prevalat atitudinile ietiste[77], în special în misticismul hasidic[78]. Tendința principală era aceea de a sanctifica activitatea, fie ea nomică sau anomică.

Doresc să discut o anumită fenomenologie a activismului. Tehnicile mistice, în toate curentele misticismului iudaic – deși uneori, într-o măsură mai mică, și în hasidism – implicau o hiper-

activizare a facultăților spirituale ale omului. În principiu, acestea nu erau calme, ci agitate. Totuși, în măsura în care era implicată experiența mistică, existau discrepanțe majore între diferitele moduri de abordare. În literatura *Hehalot*, misticul își menținea o personalitate distinctă chiar și în timpul când îl contempla pe Dumnezeu, continuând să psalmodieze aceleași imnuri și cântări pe care le recitase înainte[79]. Cabala teurgică cerea o personalitate puternică, aptă să genereze suficientă energie sau voință, necesare pentru a influența puterile divine prin procesul de îndeplinire a poruncilor. Așa cum a apreciat David Blumenthal[80], *Zohar*-ul (și vreau să extind această afirmație la întreaga teurgie ebraică, incluzând-o și pe cea clasică veche)[81] considera că există două puncte centrale: Dumnezeu și omul. Propun să nu-l mai considerăm pe Dumnezeu ca singura sursă de energie, iar pe om ca o „prismă“ sau un „agent care reciclează“, ci și contrariul: omul ca sursă, iar sistemul sefirotic ca prismă și agent care reciclează. Deși aceste două concepții par a se exclude reciproc, ele ar putea în schimb să coexiste, cum am remarcat mai sus, în cadrul antropologiei și al teozofiei cabalistice. Cabala teurgică privea chiar *devekut*-ul ca fiind un mijloc de obținere a unor puteri superioare, care să permită omului să acționeze după experiența de unire. În Cabala extatică și în hasidism, situația este totuși mai complexă. Cititorul se găsește în fața unor descrieri de pasivitate, de transformare temporară a misticului într-un instrument, sau în fața unor cazuri în care puterea divină pune stăpânire pe mistic. Cu toate acestea, trebuie să amintim că Abraham Abulafia și primii maeștri hasidici au fost profund implicați în evenimentele înconjurătoare și au încercat să le influențeze tot atât cât făcuseră cabaliștii teurgi, dacă nu chiar mai mult. Existența unor momente de pasivitate de-a lungul itinerariilor lor mistice nu le reducea activismul în viața lor de toate zilele, așa cum s-a întâmplat și unui mare număr de mistici neevrei. Există o remarcabilă diferență între căutarea unirii cu Dumnezeu din Cabala extatică și din hasidism și enorma importanță atribuită polarității om-Dumnezeu în modelul teurgic. În acest model, distanța dintre cele două puncte centrale este esențială pentru practica teurgică, deoarece necesită un transfer

de putere sau de influență de la un domeniu la celălalt sau o structurare a Divinului cu ajutorul unei intenții umane[83].

Apariția unui al treilea mod de abordare a acțiunii umane este ușor de înțeles într-un context care pune accentul pe activism. Nu mai puțin decât au făcut-o tipurile precedente, Cabala magică a considerat că omul este dotat cu puteri superioare care îi permit să domine natura, pe îngeri, pe demoni și chiar pe Dumnezeu. Mă voi limita aici să discut numai două tipuri de magie pentru a completa tabloul antropologiei cabalistice. În primul rând, sub influența elementelor hermetice, o concepție despre *halaha* ca instrument puternic pentru atragerea puterilor cerești asupra omului și asupra Templului a fost dezvoltată treptat de către autori evrei, concepție care a culminat cu gândirea lui Iohanan Alemanno[84]. Potrivit acesteia, dacă magia naturală este legată de șiințele naturale, cum sunt agricultura și astronomia, o magie superioară depinde de cunoașterea unei științe superioare științelor naturale – Cabala[85]. Metoda perfectă pentru a combina această gnoză superioară cu practica provine din îndeplinirea poruncilor precise din *halaha*. Omul nu distruge așadar procesele cauzalității naturale, ci depășește această cauzalitate prin conștientizare și prin îndemânarea sa de a folosi o ordine mai înaltă de cauzalitate, care depinde de Sefirot[86]. Omul halahic, conștient de semnificația mai profundă a faptelor lui, este un supermagician cabalist. Această interpretare magică a ritualului ebraic era asemănătoare cu concepția sa teurgică în natura ei atotcuprinzătoare, care considera orice acțiune umană ca fiind încărcată, potențial, de semnificații oculte. În vreme ce teurgii erau interesați mai ales de armonia și de puterea divină, Alemanno și-a îndreptat atenția asupra capacității umane de a folosi aceste elemente pentru bunăstarea lumii pământești[87].

În al doilea rând, în vreme ce versiunea lui Alemanno despre activismul hermetic poate fi înțeleasă ca o continuare a unor concepte ebraice și neebraice care existau deja, unele dintre ele apropiate de gândirea din Renaștere contemporană lor, un interes profund pentru un tip foarte diferit de magie a apărut în generația care a precedat expulzarea din Spania. Această ramură a magiei, interesată mai ales de demonologie și de incantațiile coercitive de

Operațiunea magică a lui Beșt – pregătirea lumânării – era însoțită de fapte teurgice: *kavanot* și *ihudim*. Cu trecerea vremii, rămăsese în memorie numai fapta exterioară, în vreme ce aspectul teurgic era uitat. Dar în vremea lui Moșe Leib din Sasov, nici măcar actul exterior nu mai putea fi îndeplinit. În locul comportării magico-teurgice, caracteristică pentru întemeietorul lui, hasidismul care a urmat a privilegiat o abordare individuală. Vreau să subliniez că, în această versiune, efectele actelor magico-teurgice ale lui Beșt, ale actului magic al Marelui Maghid și povestirea întâmplării lui Moșe din Sasov sunt identice. Toți aceștia își ating scopul[97]. Dacă există un declin, acesta se află în cunoașterea teurgiei care este, totuși, completată cu un mod direct de a se adresa lui Dumnezeu, caracteristic și pentru un alt discipol al lui Maghid, Levi Ițhak din Berdișev. Pierderea teurgiei, încă prezentă la Baal Șem Tov, este compensată de descoperirea unor forme de misticism personal.

Cu toate acestea, într-o fază ulterioară, se pierde chiar și acest misticism personal, lăsându-i omului numai posibilitatea de a povesti întâmplarea. *Procesul* lui Kafka este un exemplu instructiv despre ultimele rămășițe ale misticii ebraice practicate într-o lume în care încrederea în acțiunile umane era acum complet pierdută. „Mann vom Lande“*, un țăran sau, cum a remarcat M. Robert, un *am ha-areț* (ignoramus)[98], este conștient încă de aspectul mistic al Legii care l-a ajuns ca „un fulger care țâșnește veșnic din poarta Legii“. Dar pasivitatea lui îl împiedică să încerce să facă ceea ce făcuseră misticii evrei din generațiile precedente – să-și învingă spaima, așa cum Moise i-a învins pe îngerii teribili ca să poată intra într-o altă dimensiune. Legea lui Kafka, ca și copila din parabola *Zohar*-ului, se adresează aceluia care are curaj, dar pierderea încrederii în sine, a credinței și a energiei lasă omului numai capacitatea de a povesti istorii mistice despre o lume impersonală și fascinantă care, după Kafka, este prin definiție în afara lui. Singurul lucru care mai rămâne este conștiința că „un fulger țâșnește veșnic din poarta Legii“.

* Germ. „omul de la țară“ (n.t.).

Nu este metafora fundamentală din Cabală care exprimă dimensiunea mistică a Legii, *Zohar*-ul, un fulger?[99] Nu a folosit *Zohar*-ul metafora intrării în palat pentru a ajunge la Lege, astfel încât să nu rămână la vederea splendorii ei numai din exterior?[100]

36. *The Name of God and the Angel of the Lord.*

37. Pentru critica adusă opiniei lui Scholem despre o gnoză iudaică și în general despre influența gnostică asupra gândirii vechi ebraice, cf. I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt a Main, 1988, pp. 191-205; Hans Jonas, *Response to G. Quinspel's Gnosticism and the New Testament* (J. P. Hyatt ed.), Londra 1966, pp. 279-293; L. Flusser, *Scholem's Recent Book on Merkabah Literature*, JIS 11, 1960, pp. 59-68; M. Tardicu și J. D. Dubois, *Introduction à la littèrature gnostique*, Paris,1986, p. 33; Ch. Mopsik, *Le Zohar*, Lagrasse 1984, 2. pp. 12-13. O contribuție recentă a lui Flusser încearcă să regăsească sursa ebraică a unei concepții gnostice: D. Flusser, *Un' idea protognostica nei rotoli del deserto di Giuda*, în M. Idel *et alti* (ed.), *Libo gratulatorio per l'ottantesimo compleanno di S. Pines*, Jerusalim 1990, pp. 165-175. Pentru o scurtă analiză a schimbării de optică a cercetării moderne de la teoriile „creștine“ și „iraniene“ despre originile gnosticismului la o teorie „iudaică“, vezi Simone Pétrement, *Le Dieu séparé: Les Origines du gnosticisme*, Paris, 1984, pp. 9-11. Opunându-se opiniei că iudaismul este ultima sursă a gnosticismului, autoarea scrie: „Cette hypothèse est celle qui règne actuellement sur presque toute la recherche.“ Vezi teza lui Fossum, care atribuie un rol fundamental gândirii samaritene – considerată de el ca fiind o continuare a concepțiilor iudaice – pentru apariția gnosticismului; vezi lucrarea lui *The Name of the God and the Angel of the Lord*.

38. Pentru aceste studii, vezi *supra*, n. 13 și *infra* n. 39, 41.

39. Idel, „The World of Angels in Human Shape“.

40. Idel, „The Concept of the Torah“.

41. Idel, „Enoch is Metatron“. De această abordare metodologică s-a folosit și colegul meu Yehuda Liebes în articolul lui „Il mito cabbalistico secondo Orfeo“ (în ebr.), in M. Idel *et alii* ed., *Libro gratulatorio per l'ottantesimo compleanno di S. Pines*, Ierusalim, 1990, pp. 425-459.

42. Vezi în special cap. VI.

4.3 Vezi și cap. VII și X.

44. Vezi cap. X.

CAPITOLUL 3

1. Vezi, de ex., tipologia experiențelor mistice a lui Zaehner, bazată pe principiul unei poziții teologice care este o categorie apriorică pentru aprecierea naturii unirii mistice. Vezi, *idem, Hindu and Muslim Mysticism*, p. 21 sqq și *Mysticism: Sacred and Profane*, pp. 153 sqq.

2. Vezi, de ex., Katz, „The «Conservative» Character of Mystical Experience“, in Steven T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983, pp. 3-60.

3. Vezi Scholem, *On the Kabbalah*, p. 8.

Sainteté: Le Secret de la relation entre l'homme et la femme dans la Cabbale, Paris, 1986.

Idel, „Music and Prophetic Kabbalah“ – Moshe Idel, „Music and Prophetic Kabbalah“, in *Yuval*, 4, 1980, pp. 150-169.

Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* – Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, N.Y., 1987.

Idel, „Particularism and Universalism“ – Moshe Idel, „Particularism and Universalism in Kabbalah 1480-1650“, in D.B. Ruderman ed., *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York-Londra, 1992, pp. 324-344.

Idel, „Perceptions of Kabbalah“ – Moshe Idel, „Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century“, in *Jewish Thought and Philosophy*, 1, 1991, pp. 55-114.

Idel, „Prophetic Kabbalah and the Land of Israel“ – Moshe Idel, „Prophetic Kabbalah and the Land of Israel“, în R.I. Cohen ed., *Vision and Conflict in the Holy Land*, Ierusalim-New York, 1985, pp. 102-110; in M. Idel ed., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, N.Y., 1988, pp. 99-101.

Idel, „R. Joseph of Hamadan's *Commentary on Ten Sefirot*“ – Moshe Idel, R. Joseph of Hamadan's *Commentary on Ten Sefirot* and *Fragments of His Writings* (in ebr.), in *Aley Sefer*, 6-7, 1979, pp. 74-84.

Idel, „Sefirot above Sefirot“ – Moshe Idel, „Sefirot above Sefirot“ (în ebr.), in *Tarbiz*, 51, 1982, pp. 239-280.

Idel „Shelomo Molkho as a Magician“ – Moshe Idel, „Shelomo Molkho as a Magician“ (în ebr.) in *Sefunot*, s.n., 3, 18, 1985, pp. 193-219.

Idel, „La terra d'Israele nel pensiero mistico“ – Moshe Idel, „La terra d'Israele nel pensiero mistico medievale“ (în ebr.), in M. Hallamish și A. Ravitsky, *La terra d'Israele nel pensiero ebraico medievale*, Ierusalim, 1991, pp. 193-214.

Idel, „Universalization and integration“ – Moshe Idel, „Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism“, in Moshe Idel și B. McGinn ed., *Mystical Union and Monothetistic Faith*, New York-Londra, 1989, pp. 27-58.

Idel, „We Have No Kabbalistic Traditions on This“ – Moshe Idel, „We Have No Kabbalistic Traditions on This“, in I. Twersky, ed., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 51-73.

Idel, „The World of Angels in Human Shape“ – Moshe Idel, „The World of Angels in Human Shape“ (în ebr.), in J. Dan și J. Hacker ed., *Jerusalem Studies in Jewish Thought, Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby*, Ierusalim, 1986, pp. 1-66.

Jellinek, *Auswahl* – Adolphe Jellinek, *Auswahl Kabbalistischer Mystik*, Erstes Heft, Leipzig, 1853.

Jellinek, *BHM* – Adolphe Jellinek ed., *Bet ha-Midrasch*, 6 vol., Viena, 1877.

104. Mă refer la *Sefer ha-Navon*, la tratate de literatură cunoscute sub denumirea de *Sifrut ha-Yihud*, fragmente din *Hokmat ha-Egoz, Sefer ha-Hayyim* și la două lucrări importante ale lui R. Elhanan ben Yakar.

105. „Commentary on Sefer Yezirah of R. Elhanan ben Yaker“, in *Kovez al-Yad*, 16, 1966, pp. 147-197.

106. Vezi cap. V.

107. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pp. 49-51.

108. *Ibid*., pp. 194-202.

109. Dan, *The Esoteric Theology*, pp. 119-129.

110. *Ibid*., p. 118.

111. *Ibid*., p. 129.

112. Sper să dezvolt acest subiect într-un studiu separat; vezi, totuși, cap. VIII, sec. III, n. 158 și n. 194.

113. Cap. V, sec. III.

114. Despre această școală, vezi introducerea și importanta bibliografie în P. Fenton ed., *Treatise of the Pool – Al Maqala al-Hawdiyya* de Obadyah B. Abraham b. Moses Maimonides, Londra, 1981, pp. 1-71.

115. Idel, *Prophetic Kabbalah*; Idel, *The World of Imagination and the Collectanea of R. Natan* (în ebr.), in *Eshel Be'er Sheva*, 2, 1980, pp. 165-176; Idel, „*Hitbodedut* as Concentration“, pp. 45-58; Fenton, *The Treatise of the Pool*, introducere.

116. Despre un tratat cabalistic posterior, scris probabil sub influență sufită, vezi Gershom Scholem, „A Note on a Kabbalistical Treatise on Contemplation“, in *Mélanges offerts à Henri Corbin*, Teheran, 1977, pp. 665-670. O încercare recentă de a regăsi alte influențe islamice în mistica iudaică a fost făcută de David S. Ariel, „The Eastern Dawn of Wisdom: The Problem of the Relationship between Islamic and Jewish Mysticism“, in *Approach to Judaism in Medieval Times*, 2, 1985, pp. 149-167. Teza lui Ariel după care tradițiile ebraice orientale care au ajuns în Germania și Provența fuseseră influențate de sufism este, după părerea mea, nefundamentată de materialul propus de el.

117. Shelomo Pines, „Shi'ite Terms and Conceptions in Judah ha-Levi's *Kuzari*“, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, 1980, pp. 243-247; D.R. Blumenthal, „An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen“, in *Studies in Judaism and Islam presented to S.D. Goitein*, Ierusalim, 1981, p. 157; Idel, *Sefirot above Sefirot*, pp. 270-271.

118. J. Katz, *Halakhah and Kabbalah*, vezi *infra*, cap. VII.

CAPITOLUL 2

1. Vezi studiile lui Stace, Zaehner, Staal, Lasky etc., care se referă numai rareori la Cabală sau la mistica iudaică.

Urbach, *The Sages* – Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 vol., Ierusalim, 1979.

Urbach, „The Traditions about Merkavah Mysticism“ – Ephraim E. Urbach, „The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period“ (în ebr.), in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem*, Ierusalim, 1967, pp. 1-28.

Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone* – Georges Vajda, *Les Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, Paris, 1969.

Vajda, *Recherches* – Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris-Haga, 1962.

Werblowsky, *Caro* – R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Philadelphia, 1977.

Wolfson, „By Way of Truth“ – E.R. Wolfson, „By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic“, in *AJSreview*, 14, 1989, pp. 103-178.

Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* – R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Londra, 1960.

Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* – R.C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, 1973.

Katz, *Halakhah and Kabbalah* – Jacob Katz, *Halakhah and Kabbalah: Studies in the History of Jewish Religion* (în ebr.), Ierusalim, 1984.
Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“ – Steven T. Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“, in S.T. Katz ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978, pp. 22-74.
Lieberman, *Sheqi'in* – Saul Liberman, *Sheqi'in* (în ebr.), Ierusalim, 1970.
Liebes, „The Messiah of the *Zohar*“ – Y. Liebes, „The Messiah of the *Zohar*“, in Y. Liebes ed., *The Messianic Idea in Israel* (în ebr.), Ierusalim, 1982, pp. 87-234.
Liebes, „Sefer Zaddik Yesod Olam“ – Yehuda Liebes, „Sefer Zaddik Yesod Olam – A Sabbatian Myth“ (în ebr.), in *Da'at*, 1978, pp. 73-120.
Matt, *Zohar* – Daniel C. Matt (trad. și introd.), *Zohar: the Book of the Enlightment*, New York-Ramsey-Toronto, 1983.
Mopsik și Smilevitch, *Observations* – Ch. Mopsik și Em Smilevitch, *Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem, Pardes*, I, 1985, pp. 7-30.
Pachter, „The Concept of Devekut“ – Mordechai Pachter, „The Concept of Devekut in the Homiletical Writings in Sixteenth-Century Safed“, in Isadore Twersky ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., 1984, 2, pp. 171-230.
Piekarz, *The Beginning of Hasidism* – Mendel Piekarz, *The Beginning of Hasidism: Ideological Trends in Derush and Musar Literature* (în ebr.), Ierusalim, 1978.
Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* – P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Evanston, III, 1974.
Ricoeur, *The Symbolism of Evil* – P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969.
Schäfer, *Synopse* – Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot Liteatur*, Tübingen, 1981.
Schazt-Uffenheimer, *Quietistic Elements* – Riska Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought* (în ebr.), Ierusalim, 1968.
Scholem, „TheAuthentic Commentary on Sefer Yezirah by Nahmanides“ – Gershom Scholem, „The Authentic Commentary on Sefer Yezirah by Nahmanides“ (în ebr.), in *Kiryat Sefer*, 6, 1929-30, pp. 385-412.
Scholem, *Bi-'Iqvoth Mashiah* – Gershom Scholem, *Bi-'Iqvot Mashiah* (în ebr.), Ierusalim, 1944.
Scholem, *CCCH* – Gershom Scholem, *Catalogus Codicum Cabbalisticorum Hebraicorum*, Ierusalim, 1930.
Scholem, „The Concept of Kavvanah“ – Gershom Scholem, „The Concept of Kavvanah in Early Kabbalah“, in A. Jospe ed., *Studies in Jewish Thought*, Detroit, 1981, pp. 162-180.
Scholem, *Elements* – Gershom Scholem, *Elements of Kabbalah and Its Symbolism* (în ebr.), Ierusalim, 1976.

Scholem, *Explications and Implications* – Gershom Scholem, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance* (în ebr.), Tel Aviv, 1975.
Scholem, *Jewish Gnosticism* – Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960.
Scholem, *Kabbalah* – Gershom Scholem, *Kabbalah*, Ierusalim, 1974.
Scholem, *Major Trends* – Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1961.
Scholem, *Messianic Idea in Judaism* – Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971.
Scholem, „New Document“ – Gershom Scholem, „A New Document for the History of the Beginning of Kabbalah“ (în ebr.), in *Sefer Bialik*, Tel Aviv, 1934, pp. 141-162.
Scholem, *On the Kabbalah* – Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1969.
Scholem, *Les Origines de la Kabbale* – Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1962.
Scholem, *Reshit ha-Kabbalah* – Gershom Scholem, *Reshit ha-Kabbalah (1150-1250)*, (în ebr.), Ierusalim-Tel Aviv, 1948.
Scholem, *Sabbatai Sevi* – Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626-1676)*, Princeton, N.J., 1973.
Scholem, „Seridim“ – Gershom Scholem, „Seridim Hadashim mi-Kitvei R. Azriel mi-Gerona“, in *Sefer Zikkaron le-Gulak we-Klein*, Ierusalim, 1942, pp. 201-222.
Scholem, „Two Treatises of R. Moshe de Leon“ – Gershom Scholem, „Two Treatises of R. Moshe de Leon“ (în ebr.), in *Kovez al-Yad*, s.n., 8, 1976, pp. 325-384.
Stace, *Mysticism and Philosophy* – W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Londra, 1961.
Stroumsa, „Form(s) of God“ – Gedaliahu G. Stroumsa, „Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ“, in *HTR*, 76, 1983, pp. 269-288.
Tishby, *The Doctrine of Evil* – Isaiah Tishby, *The Doctrine of Evill and the «Kelippah» in Lurianic Kabbalism* (în ebr.), Ierusalim, 1984.
Tishby, *Paths of Faith and Heresy* – Isaiah Tishby, *Paths of Faith and Heresy* (în ebr.), Ramat Gan, 1984.
Tishby, *Studies* – Isaiah Tishby, *Studies in Kabbalah and Its Branches* (în ebr.), vol.I, Ierusalim, 1982.
Tishby, *The Wisdom of the Zohar* – Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (în ebr.); 2 vol., Ierusalim, 1957-1961.
Twersky, *Rabad of Posquières* – Isaiah Twersky, *Rabad of Posquières, A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge, Mass., 1962.
Urbach, *Arugat ha-Bosem* – Ephraim E. Urbach ed., *Sefer Arugat ha-Bosem Auctore R. Abraham b. R. Azriel* (în ebr.), 4 vol., Ierusalim, 1939-1963.

2. G. Scholem, „A List of the Commentaries on the Ten Sefirot“ (în ebr.), in *Kiryat Sefer*, 10, 1933-1934, pp. 498-515.

3. Vezi, de ex., articolul lui Scholem, „The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism“, în *On the Kabbalah*, pp. 32-86, în care sunt examinate concepțiile hermeneutice ale cabaliștilor; în schimb, sunt ignorate concepțiile lui Abulafia, care sunt mai amănunțite decât cele ale contemporanilor lui și, uneori, mai lămuritoare; cf. Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 167-249.

4. De exemplu, acest cabalist a declarat că a scris o carte intitulată *Sefer ha-Pardes*, despre cele patru metode exegetice la care se face aluzie în titlu; cunoașterea acestei lucrări aduce o contribuție esențială la înțelegerea unei faze cruciale din hermeneutica cabalistică. Lucrarea este menționată în *Responsa* cabalistice ale lui De León, publicate de Tishby, *Studies*, 1:56.

5. Lucrarea sa, *Divrey ha-Yamin*, era alcătuită din material hagiografic legat de mistica iudaică; singurul fragment esențial rămas, istoria lui Ițhak din Acra și a cercetării acestuia asupra originii *Zohar*-ului, este un text extrem de semnificativ pentru istoria Cabalei, citat frecvent în multe studii legate de Cabală în general și de *Zohar* în special. Este probabil ca acest cabalist să fi fost și autorul unei lucrări de anecdote mistice de influență sufită, diferită de *Divvrey ha-Yamim* și care trebuie înțeleasă în contextul Cabalei din Safed.

6. El menționează tratatele sale, *Liwyat Gen* și *Tiferet Adam*, care au dezvoltat importante teme cabalistice; cele două lucrări nu ne-au parvenit.

7. Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 13-15.

8. Idel, „Inquiries“, pp. 185-192.

9. Werblowsky, *Karo*, pp. 36-37.

10. Vezi Scholem, *New Document*, pp. 143-144.

11. Vezi prefața la *Comentariul la Pentateuh* și Idel, „We Have no Kabbalistic Tradition on This“, pp. 59-61.

12. Asemănările și apariția în același timp a Cabalei și a hasidismului așkenaz au fost deja remarcate de Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, p. 204.

13. Vezi Idel, „Sefirot above Sefirot“, pp. 239-240.

14. Vezi M. Idel, „On the History of the Interdiction to Study Kabbalah before the Age of Forty“, in *AJSreview*, 5, 1980, pp. 10-11 (secțiunea ebraică).

15. Vezi cap. V, sec. IV, în legătură cu textul lui David despre vizualizarea culorilor.

16. Vezi Scholem, *Major Trends*, p. 151.

17. Pentru problematicile inerete limitelor filologice, vezi Eliade, *The Quest*, pp. 60-61; Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, pp. 215-219.

18. Mă refer, de exemplu, la studierea Cabalei din Provența și din Gerona, studiu care se dezvolta atât în universitățile din Israel cât și în cele străine, care nu s-a limitat însă numai la aspectele istorico-filologice, în ciuda faptului că textele majore au fost publicate și analizate.

19. Convingerea că Scholem ne-a prezentat atât „faptele fundamentale“ cât și „schemele principale“ în cadrul cărora cercetarea cabalistică urmărește soluții specifice, a fost exprimată adecvat de Joseph Dan, „The Historical Perceptions of the Late Professor Gershom Scholem“ (în ebr.), in *Zion*, 47, 1982, p. 167.

20. Vezi cap. IV.

21. Vezi cap. V, sec. III-IV. Pentru folosirea preponderentă a psihologiei în cercetarea experiențelor mistice, vezi Werblowsky, *Karo*.

22. Vezi Urbach, *The Traditions about Merkavah Mysticism*.

23. David Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, Conn., 1980; și recenzia făcută de el la lucrarea lui Schäfer, *Synopse*, in *JAOS*, 103-104, 1984, pp. 544, 549-551.

24. „Tradition and Redaction in Heikhalot Literature“, in *Journal for the Study of Judaism*, 14, 1984, pp. 172-181.

25. Vezi J. Dan, *The Esoteric Theology*.

26. Vezi cap. V, sec. II-III.

27. Intelectualii din Renaștere au considerat Cabala ca parte integrantă dintr-o *prisca theologia* sau, potrivit unei alte formulări, o *philosophia perennis*, în acord cu concepțiile platonice, neoplatonice, hermetice și atomiste cuprinse, alegoric sau simbolic, în literatura cabalistică.

28. Vezi Idel, *Perceptions of Kabbalah*, sec. I.

29. *Kabbalah, op. cit.*, p. 45; vezi și Buber, *Hasidism*, p. 140.

30. Vezi, de ex., *Major Trends, op. cit.*, pp. 74-75. Influența concepției lui Scholem asupra fundamentelor gnostice ale Cabalei se vede în special în lucrările lui I. Tishby, care receptează integral opiniile lui Scholem; vezi Tishby, *The Wisdom, op. cit.*, pp. 101-103; Tishby, *The Doctrine of Evil*, *op. cit.*, p. 16.

31. Vezi totuși remarca sa cf. căreia gnosticismul, sau cel puțin unele dintre „impulsurile sale fundamentale, a fost o revoltă, în parte probabil de origine iudaică, împotriva iudaismului antic-mitic“ (*On the Kabbalah*, p. 98); și *idem, Sabbatai Sevi*, p. 311.

32. De ex., „Der Gnostische Anthropos und die Judische Tradition“, in *Eranosjahrbuch*, 22, 1953, pp. 195-234; „Ezekiel I, 26, in Jewish Mysticism and Gnosis“, in *Vigiliae Christianae*, 34, 1980, pp. 1-13.

33. „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth“, in *Novum Testamentum*, 12, 1970, pp. 86-101.

34. Vezi, de ex., „Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition“, in E.P. Sanders ed., *Jewish and Christian Self-Definition*, Londra, 1980, 1, pp. 151-160, ca și articolul său „Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins“, in *Studia Philonica*, 2, 1973, pp. 23-39; aceste contribuții, revăzute și adăugite, au fost din nou publicate în B.A. Pearson ed., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990.

35. *Another Seed: Studies in Gnostic Literature*, Leiden, 1984.

NOTE

INTRODUCERE

1. Meir ben Shelomò ibn Avi Schulà; cf. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, p. 48.
2. *Ve-Zot li-Yihudah*; cf. Jellinek, *Auswahl*, pp. 15, 19.
3. Vezi Shelomò, *Responsa*, I, n. 548.
4. *Ve-Zot li-Yihudah*, cf. Jellinek, *Auswahl*, p. 19.
5. Cf. Idel, „Prophetic Kabbalah and the Land of Israel".
6. Cf. Cap. VII-VIII.
7. Vezi mai jos, cap. VII, sec. IV.
8. Un subiect interesant, pe care actuala cercetare cabalistică ar trebui să-l examineze, este spațiul dedicat teozofiei de fiecare cabalist pentru a determina interesul principal al acestor autori.
9. Vezi Margaliot, par. 109, p. 48; par. 123-124, pp. 54-55 ș.a.m.d.
10. Vezi Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pp. 273-274.
11. Vajda, *Recherches*, pp. 356-384.
12. Idel, „We Have No Kabbalistic Tradition on This", p. 63.
13. Vezi Gottlieb, *Studies*, pp. 121-128.
14. Vezi Idel, „R. Joseph of Hamadan's *Commentary on Ten Sefirot*", pp. 76-82.
15. Gottlieb, *Studies*, pp. 214-230.
16. Vezi Altmann, „On the Question of Autorship", pp. 256-262.
17. Veneția, 1543; profund influențată de lucrarea similară a lui Recanati.
18. Puternic influențat de R. Iosif din Hamadan.

24. Vezi Tishby, *Studies*, I, pp. 177-254; *Ari Nohem*, p. 1.
25. Pe această temă, vezi Idel, „Differing Conceptions".
26. *Ari Nohem*, N.S. Leibovitz ed., pp. 96-97.
27. Acest document a fost citat de Iosef del Medigo în tratatul său *Mazref le-Hokhmah*, f. 22a, însă autorul nu poate fi considerat un critic declarat al Cabalei sau al *Zohar*-ului.
28. *Ari Nohem*, Leibovitz ed., pp. 71-73. Pentru detalii, vezi Tishby, *The Wisdom*, 1, pp. 28-32, 50-51.
29. Vezi, de ex., Franck, *La Kabbale*, p. 256; Munk, *Mélanges*, pp. 275-276, n. 2; S.D. Luzzatto, *Dialogues sur la Kabbale et le Zohar* (în ebr.), Gorizia, 1852, pp. 112-114.
30. Textul italian original despre Cabală a fost retipărit cu note importante de François Secret, „Un texte malconnu de Simon Luzzatto sur la Kabbale", in *REJ*, 118, 1959-1960, pp. 121-128; și în traducerea în ebraică a lui R.B. Baki și M.A. Schuluass, ed. A.Z. Aeshkoli (Jerusalem, 1951), pp. 143-147. Așa cum a remarcat Secret (p. 121, n. 4), discuțiile lui Luzzatto despre Cabală au fost traduse în latină și în franceză în secolul al XVIII-lea, fiind astfel amplu răspândite în cercurile europene.
31. Secret, *ibid*., pp. 123-124; Aeshkoli, *ibid*., pp. 144-145.
32. Secret, *ibid*., p. 124; Aeshkoli, *ibid*., p. 145.
33. Secret, *ibid*., p. 124; Aeshkoli, *ibid*., p. 46. Observația pertinentă a lui Luzzatto și întreaga literatură cabalistică legată de acest subiect au fost ignorate atât de celebrul studiu al lui Lovejoy cât și de literatura despre „Lanțul Existenței", apărută în urma publicării lucrării lui Lovejoy.
34. Secret, *ibid*., pp. 126-127; Aeshkoli, *ibid*., pp. 146-147. Această asemănare fusese deja remarcată de Ițhak Abravanel în 1498, vezi Idel, „Kabbalah and Ancient Philosophy", p. 76.
35. În legătură cu acest subiect, vezi E.R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oyford, 1971, pp. 313-321; despre răspândirea acestei teorii în perioada Renașterii, vezi D.P. Walker, „The Astral Body in Renaissance Medicine", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1958, pp. 119-133.
36. Despre Agrippa și Cabală, vezi W.D. Müller-Jancke, in *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 197-209.
37. Cap. XLVII: „Ex hoc cabalisticae superstionis judaico fermento prodierunt (puto) Ophitae, Gnostici et Valentiniani haeretici, qui ipsi quoque cum discipuli suis graecam cabalam commenti sunt, literas et numeros protrahentes."
38. Vezi Idel, „The World of Angels in Human Shape", p. 63, n. 42.
39. *Adversus Haereses*, XIV, 1.
40. *Ta'am Leshed*: *Nouveaux Dialogues sur la Kabbale* (în ebr.), Livorno, 1863, pp. 107 sqq.
41. Moses Gaster, *Texts and Studies*, Londra, 1925-1928, 3, pp. 1350-1353.
42. Scholem, *Elements*, pp. 161-163; Scholem, *Major Trends*, p. 65.
43. Stroumsa, *Form(s) of God*, pp. 280-281.

44. Idel, „The World of Angels", pp. 1-2.
45. Cf. Secret, „Un texte malconnu", p. 125, n. 1. Agrippa, sau unul din discipolii lui, pare a fi sursa teoriilor lui J.F. Buddeus, ale lui J.L. van Mosheim și J.A.W. Neander despre apariția gnosticismului din precedentele speculații ebraice; vezi Fossum, *The Name of God*, p. 8.
46. Secret, *ibid*., p. 125.
47. Cercetătorii misticii iudaice care au acordat atenție observațiilor lui Agrippa sunt Franck, *La Kabbale*, pp. 11-12 și Secret, „Un texte malconnu".
48. Cf. cap. II, n. 31-34.
49. Franck, *La Kabbale*, p. 101.
50. Vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, pp. 53-56.
51. Vezi Idel, „Perceptions of Kabbalah", par. II.
52. *An Autobiography* (trad. I. Clark Murray), Londra, 1888, pp. 94-95.
53. Vezi Idel, „Perceptions of Kabbalah", par. II, n. 2.
54. Cf. Franck, *La Kabbale*, pp. 205-304; Joseph Weiss, „*Via passiva* in Early Hassidism", in *JJS*, 11, 1960, pp. 137-155 etc.
55. Deși este un evreu „oriental", Krochmal a fost profund influențat de idealismul german.
56. Să comparăm cu gândirea lui Leone din Modena care spunea că, dacă a existat cu adevărat un esoterism ebraic vechi, Cabala, considerată o creație medievală, nu era decât o degenerare a unor doctrine ebraice secrete; vezi Idel, „Perceptions of Kabbalah", și Maimon, *supra*, n. 52.
57. Vezi David Biale, „The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History", in *JJS*, 32, 1982, pp. 85-97.
58. Descoperirile sale au fost publicate postum într-o serie de scurte eseuri în *Literaturblatt des Orients*, 6, 1845.
59. Vezi, de ex., *Wesen und Form des Pentateuch*, Stuttgart, 1838.
60. *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, 1892, pp. 202-265. Este semnificativ faptul că Franck își începe discuția despre vechimea Cabalei citând autorități creștine ale renașterii, ca Pico și Reuchlin, vezi *ibid*., p. 39; vezi și prefața sa în care autorul prezintă o interesantă cercetare istorică a interesului pentru Cabală din Renaștere.
61. *Ibid*., pp. 266-294.
62. „Il est impossible de considérer la Kabbale comme un fait isolé, comme un accident dans le judaïsme; elle en est au contraire la vie et le coeur" (*ibid*., p. 288). Franck a respins critica lui Modena care considera Cabala o doctrină străină de iudaism; el cunoștea lucrările lui Modena, publicate cu trei ani înainte de tipărirea cărții sale, și a citat sporadic câteva pasaje în lucrarea sa (cf. p. 256). Să remarcăm că Modena, care a atacat Cabala din cauza abuzului făcut în perioada Renașterii creștine, a fost la rândul lui criticat de către Franck, influențat de aceeași gândire (vezi *supra*, nota 60).

și „The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", republicate în volumul său *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, N.Y., 1969.
89. Vezi, de ex., „Lurianic Kabbalah in a Platonic Key", in *HUCA*, 53, 1982, pp. 317 sqq; „Lessings Glaube an die Seelenwanderung", in *Lessing Yearbook*, 8, 1976, pp. 7-41.
90. Vezi diferitele studii ale lui S. Heller-Wilensky despre Ițhak ibn Latif și studiul lui Blumenthal despre Hoter ben Șelomo.
91. Y.F. Baer, *Israel among the Nations* (în ebr.), Ierusalim, 1955, cap. V; Baer, „On the Problem of Eschatological Doctrine during the Period of the Second Temple" (în ebr.), in *Zion*, 23-24, 1958-1959, pp. 3-34, 141-165.
92. *Israel among the Nations*, p. 91; „On the Problem", p. 32.
93. Vezi cap. VII.
94. Cuprinse în două volume: *Kitve R. Abraham Epstein*, A.M. Habermann ed., Ierusalim, 1950 și *Mi-Kadmonim ha-Yehudim*, A.M. Habermann ed., Ierusalim, 1957.
95. Vezi *Hassidim ha-Rishonim*, Waizen, 1917, o biografie a lui Șemuel ben Iehuda he-Hasid și a lui Iehuda he-Hasid, cu prefața la ediția lucrării *Sode Razaya* a lui Eleazar din Worms.
96. Vezi articolele sale publicate în *Zion*, 3, 1937, pp. 1-50 și 32, 1967, pp. 129-136; „On the Doctrine of Providence in *Sefer Hasidim*" (în ebr.), in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom Scholem*, Ierusalim, 1967, pp. 47-62.
97. Scholem, *Major Trends*, cap. 3; „Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim", in *MGWJ*, 75, 1931, pp. 172-191; alte contribuții importante în *Les Origines de la Cabbale*.
98. *Esoteric Theology*; cf. culegerea sa de articole, *Studies in Ashkenazi-Hasidic Literature* (vezi și *infra* n. 104).
99. „De quelques infiltrations chrétiennes dans l'oeuvre d'un auteur anglo-juif du 13 siècle", in *AHDLMA*, 28, 1961, pp. 15-34 (cf. și *infra*, n. 105).
100. Cf. lucrarea sa monumentală *Arugat ha-Bosem*, 4 vol., Ierusalim, 1939-1963.
101. „Topics in the *Hokhmat ha-Nefesh*", in *JJS*, 17, 1967, pp. 65-78; „Three Themes in the *Sefer Hasidim*" in *AJSreview*, 1, 1976, pp. 311-357.
102. *Piety and Society*, Leiden, 1981; „The Organization of the *Haqdamah* and *Hilkhot Hasidut* in Eleazar of Worms, *Sefer ha-Rokeah*", in *PAAJS*, 36, 1969, pp. 85-94; „*Hasidei Ashkenaz* Private Penitentials", in J. Dan și P. Talmage ed., *Studies in jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 57-83; „The Politics and Ethics of Pietism in Judaism: The *Hasidim* of Medieval Germany", in *Journal of Religious Ethics*, 8, 1980, pp. 227-258; „The Recensions and Structure of *Sefer Hasidim*", in *PAAJR*, 45, 1978, pp. 131-153.
103. Cercetările sale se referă la evoluția istorică a iudaismului așkenaz, constituind o bază solidă pentru studierea apariției fenomenelor intelectuale în această arie. Vezi *The Early Sages of Ashkenaz* (în ebr.), Ierusalim, 1981.

19. Vezi Idel, „Kabbalistic Prayer and Colours“.

20. Există și tradiții rabinice privind natura esoterică a numelor divine (de exemplu, *Kiddushin 71a*), însă implicațiile lor extatice nu au fost încă studiate în amănunt.

21. Vezi Ira Chernus, „Individual and Community in the Redaction of the Heickhalot Literature“, in *HUCA*, 52, 1981, pp. 253-274.

22. Vezi cap. III.

23. Cf. Idel, „Maimonides and Kabbalah“.

24. Idel, „On R. Moshe Cordovero and R. Abraham Abulafia – Some Remarks“ (în ebr.), in *Da'at*, 15, 1985, pp. 119-120.

25. Idel, „Perceptions of Kabbalah“.

26. Această temă va fi tratată într-n studiu separat.

27. Vezi Goldreich, *Mei'rat Enayim*, pp. 399-400.

28. Vezi cap. III, n. 152.

29. Cu privire la acest subiect, vezi Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 176-202 și Isaiah Tishby, „The Messianic Idea and Messianic Tendencies in the Emergence of Hasidism“ (în ebr.), in *Zion*, 32, pp. 1-45.

30. Deși pretindea că era el însuși un Mesia, Abulafia se referea la salvarea individuală ca la experiența religioasă cea mai înaltă, salvarea națională ocupând un loc periferic în discuțiile sale. R. Isaac din Acra și autorul anonim al lucrării extatice *Sha'are Țedek* erau și mai puțin interesați de mesianism.

31. Cf. cap. III, sec. VII.

32. Cf. cap. VIII, sec. II.

CAPITOLUL I

1. Am omis în mod deliberat numeroasele studii cabalistice creștine, deoarece acestea au avut în majoritatea lor scopuri misionare sau au acordat atenție legăturii dintre Cabală și filozofi (de ex. Spinoza sau idealiștii), și numai rareori Cabalei ca parte a religiei ebraice. Vezi Scholem, *Kabbalah*, pp. 196-201, 209-210. La fel, scrierile despre Cabală aparținând iudaismului ortodox, oricât de interesante, nu privesc tematica noastră.

2. Vezi Scholem, *Kabbalah*, pp. 201-203, și studiile la care se referă la p. 210; vezi și utila listă de studii zoharice a lui Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, pp. 44-67, cât și lista lui Cohen, *The Shi'ur Komah*: *Liturgy and Theury*, pp. 13-42, care cuprinde diferitele opinii cu privire la *Shi'ur Komah*.

3. Această observație se bazează pe o mărturie scrisă a lui R. Avigdor Kara, un cabalist din Praga secolului al XV-lea, care era în posesia a numeroase lucrări critice despre Cabală, astăzi pierdute. Textul, editat și comentat într-un articol de F. Talmage și M. Idel, se află în curs de publicare.

4. De exemplu, critica lui Abraham Abulafia adusă Cabalei teozofice, cf. cap. IX, sec. I.

5. Despre poziția filozofică a lui Messer Leon, vezi Abraham Melamed, „Rhetoric and Philosophy in *Nofet Zufim* by Yehuda Messer Leon“ (în ebr.), in *Italia*, 1, 2, 1978, pp. 7-38 și prefața lui Robert Bonfil la ediția în facsimil a lui *Nofet Zufim* de Messer Leon (în ebr.), Ierusalim, 1981, pp. 22-32.

6. Cf. avertismentul acestor cabaliști, cap. VI, n. 208.

7. Cf. scrisoarea lui Yehuda publicată de *Simhah Assaf* în *Minhah le-David*, Ierusalim, 1935, p. 227; Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretations“, p. 218.

8. *Sefer behinat ha-dat*, Y. Ross ed., Tel Aviv, 1984, p. 92; cf. traducerea făcută de A.L. Motzkin în lucrarea sa *A Renaissance Philosophy of Religion: Elia del Medigo's Critique of Religion* (în curs de publicare); vezi și articolul său, „Elia del Medigo, Averroes and Averroism“, in *Italia* (în curs de publicare).

9. În comentariul său ebraic la lucrarea *De substantia orbis* a lui Averroes (ms. Paris, Bibl. Nationale, ebr. 968, f. 41b); Idel, „The Magical“, *op. cit*., p. 219.

10. Vezi Moshe Idel, „The Journey to Paradise: The metamorphosis of a Mythological Motif in Judaism“ (în ebr.), in *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 2, 1982, pp. 7-16.

11. Cum s-a întâmplat și contemporanilor lui creștini și chiar și lui Iohanan Alemanno; cf. Idel, „The Magical“, *op. cit*., pp. 217-218.

12. Cf. *ibid*., p. 219.

13. Nu se cunoaște nici o concepție asemănătoare atestată în scrierile rămase de la Pico și cercul său. Alemanno, care nu a fost influențat de *Zohar* în mod special – el a copiat o afirmație despre erorile prezente în lucrare – nu menționează această concepție a *Zohar*-ului.

14. Atribuirea lui Ibn Gavirol a operei filozofice *Fons vitae* (*Mekor Hayyim*), lucrare clasică a neoplatonismului medieval, era cunoscută de Iohanan Alemanno – contemporan cu Del Medigo și, presupun, în relații mai strânse cu el – care citează din lucrarea lui Ibn Gavirol. Vezi Idel, „The Magical“, *op. cit*., p. 216, n. 264; și R. David Messer Leon, în același articol.

15. Vezi D.P. Walker, *The Ancient Theology*, Londra, 1970, p. 80.

16. Vezi Idel, „Kabbalah and Ancient Philosophy“ și „Kabbalah Platonism“.

17. David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*, Cincinnati, 1981, pp. 52-56.

18. Jordan S. Penkower a descoperit recent câteva urme ale criticii lui Levita cu privire la vechimea *Zohar*-ului, care vor constitui subiectul unei analize într-un studiu viitor.

19. *Ari nohem*, N.S. Leibovitz ed., Ierusalim, 1971, p. 52.

20. *Ibid*., p. 53.

21. *Ibid*., pp. 4-5.

22. *Ibid*., p. 4.

23. Despre poziția lui Modena față de Platon, vezi Idel, „Differing Perceptions“, n. 92.

63. Scholem, *Explications and Implications*, p. 66; potrivit lui Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, p. 44, sursa lui Scholem ar fi putut să fie Molitor, însă acest aspect nu a fost suficient cercetat.

64. Cf. afirmația lui David Biale care consideră că o interpretare corectă a misticii iudaice trebuia să aștepte istoriografia lui Gershom Scholem din secolul nostru, in *The Kabbala in Nachman Kromachmal's Philosophy of History*, p. 97.

65. Cf. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1853, pp. 275-291, 490-494; vezi observațiile sale mai sintetice, dar care se înscriu în aceeași linie, din lucrarea sa precedentă, *Palestine*, Paris, 1845, pp. 509-524.

66. Munk, *Mélanges*, pp. 468-469.

67. *Ibid*., cf. și Franck, *La Kabbale*, pp. 256-257; vezi și *infra*, cap. II și VI.

68. *Ibid*., p. 492.

69. *Ibid*., p. 276.

70. *Ibid*., pp. 285-286, 290-291.

71. *Ibid*., pp. 276-283.

72. *Ibid*., p. 276.

73. Franck, *The Kabbalah* (trad. I. Sassmitz, NewYork, 1940), p. 302, n. 52. Similitudinea dintre opinia lui Jellinek și cea a lui Franck cu privire la Cabală și la *Zohar*, considerate a reprezenta o veche învățătură, s-a transformat treptat în ultimele lui lucrări care au urmat în special metoda istorico-filologică a lui Landauer; apogeul lucrărilor lui Jellinek îl constituie volumul *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Zohar* (Leipzig, 1851), în care demonstrează convingător asemănările dintre scrierile în ebraică ale lui De León și anumite pasaje din *Zohar*.

74. *Ta'am Leshed* (*supra*, n. 40), dedicată lui Ascoli. Așa cum Luzzatto a reacționat față de Franck, la fel a reacționat și Ben Amozegh față de Luzzatto; lucrarea sa, *Ta'am Leshed*, constituie într-adevăr o respingere a dialogului, intitulat *Nouveau Dialogue*, al cărui scop principal era acela de a dovedi vechimea Cabalei. Atitudinea pozitivă a lui Ben Amozegh față de Cabală, determinată de orientarea sa tradițională, a putut fi influențată, într-o oarecare măsură, de gândirea lui Fichte, evidentă în unele dintre lucrările sale; remarcăm din nou o anumită asemănare între idealismul german și interesul pentru Cabală.

75. *Ibid.*

76. Vezi Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 307-309.

77. Vezi, de ex., Marcus Ehrenpreis, *Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., 1895; sau David Neumark, *Geschichte der Judischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1907, Band I, pp. 179-236.

78. *JQR*, s.n., 20, 1908, republicat in *The Cabbalists*, Londra, 1922, p. 34.

79. Vezi, de ex., R. Alter, „The Achievment of Gershom Scholem“, in *Commentary*, 55, 1973, pp. 69-73; Biale, *Gershom Scholem*; Yosef ben-Shlomo,

„The Spiritual Universe of Gershom Scholem“, in *Jerusalem Quaterly*, 29, toamna 1983, pp. 127-144; Alexander Altmann, *Gershom Scholem, 1897-1982*, in *PAAJR*, 51, 1984, pp. 1-14; Maurice Kriegel, „Gershom Scholem: Ecriture historique et renaissance nationale au XX(e) siècle“, in *Débat*, 33, ianuarie, 1985, pp. 126-139; și articolul lui Rotenstreich menționat în cap. IV, n. 4. Despre critica științifică adusă abordării lui Scholem, îndreptată în special asupra locului și rolului Cabalei în iudaism în general, vezi Barukh Kurzweil, *Struggling for the Values of Judaism* (în ebr.), Ierusalim-Tel Aviv, 1970; Eliezer Schweid, *Mysticism and Judaism according to Gershom Scholem* (în ebr.), in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Supl. 2, Ierusalim, 1983; și discipolii lui J. Dan, N. Rotenstreich și H. Lazarus-Jaffe în aceeași revistă, 3, n. 3, 1983-1984, pp. 427-492 (în ebr.); și recenzia lui Tamar Ross, „Scholem, Mysticism, and Living Judaism“, in *Immanuel*, 18, toamna 1984, pp. 106-124. O versiune în engleză a lucrării lui Schweid a fost publicată de curând: *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem* (trad. D.A. Weiner), Atlanta, Ga., 1985.

80. Exact așa cum a făcut Molitor cu un secol înainte de Scholem, acesta a tins să accentueze în mod excesiv deosebirile dintre Cabală și filozofie (așa cum o demonstrează, de exemplu, concepția sa despre simbol și alegorie; vezi *infra*, cap. IX, sec. 1), deși recunoaște influența filozofiei – în special a neoplatonismului – asupra Cabalei. Chiar atunci când vedea Cabala ca diferită față de filozofie, el tindea însă să pună în evidență substratul speculativ, „metafizica“, în loc să considere Cabala ca fiind o învățătură empirică în primul rând.

81. Vezi scrisoarea lui Scholem din 1937 adresată lui Zalman Schocken, in Biale, *Gershom Scholem*, p. 31; în originalul german, p. 155.

82. *Ibid.* Vezi și Scholem, *Major Trends*, p. 350 unde, în legătură cu evoluția viitoare a misticii iudaice, scrie: „Istoria nu s-a sfârșit, nu a devenit încă istorie, iar viața secretă pe care ea o reține în interiorul său se poate revela pe neașteptate mâine, înlăuntrul tău sau în al meu.“ Cuvintele „înlăuntrul meu“ pot fi lesne înțelese ca o referire generală la revelarea misticismului; din context, o interpretare mai personală pare a fi mai adecvată.

83. *Ibid*., p. 32: „moartea profesională“. Vezi și poezia lui Scholem „«Vae Victis», oder der Tod der Professur“, in *Hadarim*, 4, 1984, p. 13. Poezia fusese scrisă în 1942, cf. p. 214.

84. *Mi-Berlin le-Yirushalayim*, Tel Aviv, 1982, p. 161.

85. Vezi Scholem, „«Vae victis»“ (*supra*, n. 83): „Ich war zum Sprung auf den Grund bereit. Aber habe ich ihn gemacht?“

86. *Ibid*., „Die Wahrheit hat den alten Glanz, doch wie Empfänger sein?“

87. Vezi, de ex., Alexander Altmann, „Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah“, in A. Altmann ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, pp. 225-264; Vajda, *Recherches*.

88. Vezi, de ex., G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957 și studiile lui Altmann despre *The Ladder of Ascension*

52. Nu sunt convins de plauzibilitatea ipotezei lui Tishby (*supra*, n. 41) privind influența pasajului din *Reshit Kokhmah* a lui De Vidas asupra Marelui Maghid, din moment ce cabalistul din Safed nu menționează expresia care se regăsește în Ghikatila: „două jumătăți ale formelor“. Vezi *supra* n. 48.

53. *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 226-227.

54. Vezi *infra* discuția mea despre interpretarea lui Levi Ițhak din Berdișev privind sărăcia mistică și moartea spirituală.

55. Cf. *infra* n. 84, textul lui Yehiel Mikhael din Zloczow. În general, autoanihilarea se produce după unire, așa cum *fana* precede *baqa* în textele sufite. Cf. și R. Levi Ițhak din Berdișev, *Kedushat ha-Levi*, f. 60a. Despre autoanihilare în hasidismul timpuriu, vezi Bezabel Safran, „Mahral and Early Hasidism“, in B. Safran ed., *Hasidism: Continuity or Inovation?*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 55 sqq.

56. Tal. Bab. *Rosh ha-Shanah* 31; Sanhedrin 97a.

57. *Or ha-Emet*, f. 6b. Vezi și lucrarea lui Ițhak Iehuda Iehiel din Komarno, *Nozer Hesed*, Ierusalim, 1982, p. 112.

58. *Or ha-Torah*, p. 73.

59. Cf. totuși tratatul lui Shmuel Shmelke din Nikelsburg, *Divrey Shmuel*, Ierusalim, 1974, pp. 90-91. Aici, unirea celor două *iod* arată aderarea sufletului uman la sursa sa superioară; autorul era un discipol al Marelui Maghid.

60. *Me'or Eynaim*, p. 11. Cf. *ibid*., p. 54.

61. Despre transformarea părții în tot, vezi *supra*, n. 18. Acest tip de expresie se regăsește și în lucrarea lui R. Zadok ha-Cohen din Lublin, *Sihat Mal'akhey ha-Sharet*, Lublin, 1927, f. 24d. Cf. și *ibid*., f. 24c.

62. Pentru întoarcerea sufletului la rădăcina sa și unirea lui cu aceasta, vezi un fragment din Moses din Narbona, filozof cu tendințe mistice din secolul al XVI-lea, care scria: „Când sufletul nostru se desparte de corp, el se întoarce la rădăcina lui și se unește cu aceasta“: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, Kalman P. Bland ed., New York, 1982, p. 23 (text ebr., p. 3). Este semnificativ faptul că, puțin înainte de fragmentul citat, Narbonide citează o concepție pseudo-platonică despre natura sufletului care devine entitate nediferențiată după ce s-a despărțit de corp. Vezi Bland, p. 113, n. 4. Sursa ebraică a lui Narbonide folosește termenii *hit'ahed* și *shoresh*, ca și textul hasidic. Vezi și tratatul lui R. Yehuda Albotini, *Sullam ha-Aliyah*, publicat de Scholem, *CCCH*, p. 228.

63. *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 46. Vezi și pp. 51-52, 102. Vezi și Paul Deussen, *The System of the Vedanta*, New York, 1973, pp. 434-435; Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 313-315.

64. Cf. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N.C., 1978, p. 284; Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Shambhala, Colombia, 1971, p. 43; și studiul elaborat al lui Robert E. Lerner, „The Image of Miyed Liquids in Late Medieval Mystical Thought“, in *Church History*, 40,

4. Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“, p. 40.

5. Eliade, *The Quest*, p. 69.

6. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, p. 482.

7. Vezi, de ex., Deut. 4,4; 10,20; 11,22.

8. Vezi *Sifre' Ekev*, parag. 49 și discuția despre surse în Judah Goldin, „Freedom and Restraint of Haggdah“, in G.H. Hartman și S. Budick ed., *Midrash and Literature*, New Haven-Londra, 1986, pp. 67, 74-75, n. 69.

9. *Baraita* citată în Talm. Bab. *Sanhedrin*, 64a. text în ebr. Vezi Heschel, *Theology of Ancient Judaism*, I, pp. 154-155. Este important să punem în evidență deosebirea aparentă dintre acesta și următoarele texte talmudice în *Sanhedrin*, care subliniază posibilitatea de a se uni cu Dumnezeu sau cu *Șekina* și atitudinea predominantă în literatura Hehalot, unde această posibilitate este considerată inadmisibilă. Cf. totuși folosirea expresiei „comuniune mistică“, legată de teme proprii literaturii *Hehalot* în Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, pp. 5-6, în care nu se aduce nici o dovadă în susținerea acestei afirmații. Cf. și *Pesikta Rabati*, paragr. XI, ediția Friedman, Viena 1880, f. 86b, unde verbul *dvk* este folosit de două ori.

10. Heschel, *Theology of Ancient Judaism*, I, pp. 153-154.

11. Talm. Bab., *Sanhedrin*, f. 64a. Cf. *Selihah* a lui Eliyya ben Shemaiah, poet din Italia meridională din secolul al XI-lea, care a descris Israelul în următorii termeni: „Aceștia se unesc pe urmele tale, ca brățările și ca lămâii (uniți)“; vezi și Daniel Goldschmidt, *Mahzor Leyamim ha-Noraim*, Ierusalim 1970, 2, p. 695. Semnificația metaforei lămâilor este aceeași cu semnificația celor doi curmali din fragmentul talmudic; potrivit interpretării lui Rashi a textului talmudic, *Sukkah* f. 36a, termenul *Tiom* se referă la „doi lămâi uniți unul cu celălalt“. Așadar, fragmentul citat mai sus înțelege *devekut* dintre Israel și Dumnezeu ca pe un fenomen organic care cuprinde cel puțin un moment de comuniune totală. Cf. *Lev. rabba*, 2,4 și interpretarea teurgică a acestei afirmații în *Comentariul la Pentateuh* al lui Menahem Recanati, f. 81b.

12. *Sifre, Shofetim*, par. 173, M. Friedman ed., Viena, f. 107 b. Despre elaborarea acestei teorii de către Haim Vital, vezi Werblowsky, *Karo*, p. 66; vezi și Heschel, *The Theology of Ancient Judaism*, 1, p. 154, n. 5, pentru anumite concepții atribuite lui Akiva, asemănătoare cu cele ale lui Eleazar. Vezi *infra*, cap. VI, n. 333.

13. E.R. Dodds, „Numenius and Ammonius“, in *Entretiens sur l'antiquité classique – les sources de Plotin*, Geneva,1960,V, pp. 17-18; Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, pp. 93-96. Despre Numenius și Plotin, cf. Edouard des Places, *Numenius-Fragments*, Paris 1973, pp. 23-26. Despre Numenius și evrei, cf. Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Ierusalim 1980, 2, pp. 206-216. Despre Filon și Numenius, vezi *ibid*., p. 207, n. 5. Ipoteza noastră cu privire la o posibilă influență a vechii interpretări mistice ebraice despre *devekut* asupra gândirii grecești poate fi comparată cu posibilitatea ca un model determinat de a descrie frumusețea

44. Vezi cap. IV și n. 90 sqq.

45. Vezi tratatul său *Minhat Yehudah*, publicat în lucrarea anonimă *Ma'arekhet ha-Elohut*, ff. 95b-96a.

46. Vezi Wirszubski, *Three Studies*, pp. 14-22.

47. *Ibid*., p. 15.

48. Vezi Aviezer Ravitsky, „Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy“, in I. Twersky ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., 1984, 2, p. 233-235; Howard Kreisel, „Miracles in Medieval Jewish Philosophy“, in *JQR*, 75, 1984, pp. 94-133.

49. Ravitsky, *Anthropological Theory*, pp. 238-239.

50. Vezi articolele lui Ravitsky și Kreisel.

51. Vezi Vajda, *Recherches*, p. 385 sqq; Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 230-232.

52. Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, p. 334. Cf. concepția lui Ițhak Orbul citată *infra*, n. 128.

53. *Ibid*., p. 335.

54. Despre acest subiect, vezi excelentele observații ale lui Bezalel Safran in „Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man“, in I. Twersky ed., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban); Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 102-104.

55. *Ibid*., p. 102, n. 101.

56. *Comentariu la Iov*, in Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 1, p. 108.

57. Predică despre *Kohelet*, in *ibid*., p. 192; autorul menționează *devekey ha-Shem ha-Meforash*, iar puțin mai departe aflăm că „în Numele unic se îndeplinesc semne și minuni bine cunoscute și neîntrerupt reînnoite în lume.“ Este destul de ciudat că cel drept care se unește cu Sefira *Malhut* și cel cucernic care se unește cu Sefira *Tiferet* sunt implicit superiori profeților care, potrivit lui Nahmanide, se unesc cu intelectul separat, ontologic „inferior“ față de domeniul sefirotic. Cf. *supra*, n. 28. Despre unirea cu numele divin, vezi și textul anonim, publicat de Scholem în *Kiryat Sefer*, 6, p. 414, în care se folosește termenul *devekim* („cei care se unesc“) ca și cum acesta ar fi fost un termen tehnic indicând un tip special de mistic. Vezi și *infra*, sec. V și n. 123, 124.

58. Predica *Torat ha-Shem temimah*, in Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 1, p. 168.

59. *Comentariu la Aggadot talmudice*, in *Liqqutey Shikehah u-feah*, f. 8a.

60. Ițhak Orbul se referea la unirea gândului; vezi *Comentariu la Cântarea cântărilor* al lui Ezra; Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, pp. 521-522 (*infra*, n. 128).

61. În textul original, *devarim*, pe care eu îl citesc *diberim*, cele Zece Porunci.

62. Despre influxul care provine din „anihilarea gândului“, vezi *Comentariul la Cântarea cântărilor* al lui Ezra, și Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, pp. 494, 526; vezi și Pachter, „The Concept of Devekut in Homiletical Ethical Writings of the 16th Century Safed“, in I. Twersky ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., 2, p. 189.

16. Despre originile filozofice ale acestei expresii, vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“, n. 19-23.

17. Ms. Paris, Bibl. Nationale, ebr. 777, f. 155a.

18. Vezi *supra* (cap. III, n. 74) pentru textul lui Ițhak din Acra, *Ozar Hayyim*, în care este atestată o expresie asemănătoare; și *infra*, n. 61.

19. Despre nemurire ca deificare, vezi W.R. Inge, *Christian Mysticism*, Londra, 1925, pp. 357-258; poziția lui Abulafia confirmă categoria deificării cu ajutorul transformării a lui Inge; vezi *ibid*., p. 365 și W.R. Inge, *Mysticism in Religion*, Chicago, 1948, p. 46.

20. Vezi *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 203-227; *Kabbalah*, pp. 174-176.

21. Vezi *Major Trends*, pp. 140-141, unde Scholem traduce un fragment fundamental în care Abulafia afirmă că „el aderă atât de profund la El, încât nu poate fi separat de El în nici un fel, deoarece el e El.“ După ce a citat acest text, Scholem susține că „nu s-a obținut o identificare completă, și nici nu exista o atare intenție.“ Într-adevăr, nu pot decât să mă mir de credulitatea lui Scholem care declara că Abulafia nu căuta o identificare mistică. Îmi limitez analiza la evidența textului care, chiar și în redarea lui Scholem, este suficientă ca să-mi susțină interpretarea. Este semnificativ faptul că Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 116, arată explicit natura unitivă din acest text, în ciuda afirmației (*ibid*., p. 158) citate *supra*, n. 6.

22. *Guide*, II, p. 40.

23. Vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“, n. 46 și n. 72.

24. Ms. Ierusalim 8 148, f. 56a. Cf. concepția lui Abulafia din *Sitrey Torah*, ms. Paris, Bibl. Nationale, ebr. 774, f. 172a, în care cele două decade sunt asociate și cu structura omului. Este vorba de o concepție veche; vezi Idel, „The Image of Man“, pp. 46-47 și interpretările midrașice ale Fac. 2,7 despre cele două *iod* ale lui *wa-yizer*. Vezi, de ex., „Alphabet of R. Akiva“, in Wertheimer ed., *Batex Midrashot*, 2, p. 412; acest Midraș a fost utilizat și de Abraham Abulafia în comentariul său la lucrarea *Sefer ha-Hayyim*, ms. München, Staatsbibliothek 285, f. 23b, unde cele două *iod* sunt considerate a fi necesare pentru perfecțiunea omului; vezi și Abulafia, *Ve-zot li-Yihudah*; Jellinek, *Auswahl*, p. 20; și *infra*, cap. VI.

25. Ier. 23,5.

26. Ms. Ierusalim 8 , 148, f. 55a. Vezi și *ibid*., f. 39a, iar despre *iod* ca semicerc, vezi și *ibid*., f. 35a și 35b. Cf. și concepția lui Abulafia, *infra*, n. 28. Despre omul perfect așezat pe tron, vezi Abraham Abulafia, *Imrey Shefer*, m. Paris, Bibliothèque Nationale, ebr. 777, f. 48.

27. Vezi Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-Shem*, cap. III și *passim*.

28. Vezi și ms. Ierusalim 8 , 148, f. 57a, în care sufletul este descris în ascensiunea sa până când ajunge la nivelul lui *ha-Shem Zevaot*. Să comparăm cu Abulafia, *Or ha-Sekhel*, ms. Vatican ebr. 233, f. 115a, unde *unio mystica* dintre dragostea intelectuală umană și dragostea intelectuală divină este reprezentată ca o unire a lui EHAD (=1, a cărui valoare numerică este 13), cu EHAD:

feminină, atestat în poezia elenistică, să fi fost introdus de un poet de origine siriană, influențat de criterii descriptive tipic semite; cf. Shaye J.D. Coehn, „The Beauty of Flora and the Beauty of Sarai“, in *Helios*, 8, 1981, pp. 41-53.

14. *Ibid*., pp. 94-96.

15. Cf. *Legum Allegoriarum*, 2, p. 56. Pentru o ulterioară asemănare dintre Filon și Plotin, evident prin intermediul lui Numenius, vezi David Winston, *Philo of Alexandria*, New York, 1981, p. 315, n. 103. Winston acceptă implicit o anume legătură între Filon și Plotin; vezi lucrarea sa „Was Philo a Mystic?“ in J. Dan și F. Talmage ed., *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 29, 32.

16. Vezi Stern, *Greek and Latin Authors*, p. 207, n. 3.

17. Vezi Winston, *Philo*, p. 32.

18. Vezi analizele pertinente făcute implicațiilor mistice ale epistemologiei aristotelice în Philip Merian, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciouness: Problems of the Soul in the Aristotelian and Neoplatonic Traditions*, Haga 1963, în special pp. 16 sqq, 85 sqq. Pentru o veche interpretare mistică a principiului epistemic aristotelic privitor la identificarea intelectului cu inteligibilul, vezi Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, 1981, pp. 108-109, unde autorul examinează concepțiile lui Evagrie Ponticul; cf. și sursele brahmanice citate de Arthur Avalon, *Shakti and Shakta*, New York, 1978, p. 455.

19. Tot despre importanța terminologiei filozofice legate de Cabala extatică, vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“.

20. Cf. E.R. Dodds, „Theurgy and its Relationship to Neoplatonism“, in *Journal of Roman Studies*, 38, 1947; Pierre Boyance, „Théurgie et Télestique néoplatoniciennes“, in *Revue d'Histoire des Religions*, 74, 1955, pp. 189-209.

21. Pentru un scurt *excursus* istoric privind coborârea spiritualității în mistica iudaică, vezi Idel, „Differing Conceptions of the Kabbalah“. Am preferat să nu examinez aici acest aspect; vezi și Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretations“, pp. 195-215 și *infra*, cap. VII, par. III.

22. Vezi Scholem, *Elements*, p. 194. Textul, anonim în întreaga tradiție manuscrisă, ar putea fi atribuit lui Ezra, potrivit ipotezei lui Scholem (*ibid*.).

23. Expresia *Nefeș Eliona* indică sufletul universal, ca și în alte contexte din lucrările lui Ezra. Vezi *infra*, n. 29 și 31.

24. Vezi *Comentariul la Psalmi* al lui Abraham ibn Ezra, 139, 18, și concepția Marelui Maghid din Mezerici, exprimată în *Or ha-Emet*; Cf. Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements*, p. 126.

25. Acești doi termeni utili au fost propuși de Merlan, *Monopsychism, Mysticism, and Metaconsciousness*, pp. 27 sqq; eu îi folosesc într-un mod ușor diferit.

26. În textul original, *be-hidudah*; această expresie se referă la o calitate a sufletului, ca în descrierea lui Nahmanide, făcută de Ițhak din Acra, care era în tinerețe „încrezător în propria sa istețime“, însă uitase tradițiile cabalistice pe

care nu le notase. Vezi Idel, „We Have No Kabbalistic Traditions on This“, pp. 62-63.

27. *Comentariu la Deuteronom*, 13,2.

28. În mod ciudat, Nahmanide acceptă aici concepția aristotelică despre profeția care provine din intelectul separat; vezi *infra*, n. 57. Cf. și lucrarea lui Iosef Ghikatilla *Kezat beure (!) me-ha-Moreh*, Veneția, 1574, f. 21c.

29. Scholem, *Elements*, p. 194. Cf. cap. VIII, n. 38.

30. Se pare că această expresie este eliptică; forma ei completă ar fi *„ha-devarim ha-elionim“* („lucrurile superioare“), adică cele zece Sefirot. Formula se regăsește în lucrările lui Ezra; vezi Scholem, „Two Treatises of R. Moshe de Leon“, p. 383, n. 100. În mod evident, corpul este cel care cuprinde „lucrurile“, spre deosebire de suflet care se unește cu sufletul superior. Despre „corpul uman“ care cuprinde„toate lucrurile“, cf. cap. IV.

31. *Comentariu la Pentateuh*, f. 37d.

32. În ebraică, *mitbodedim*; interpretarea dată de mine acestui verb folosit pentru a arăta concentrarea mentală este susținută de analogii cu textele din Gerona care vor fi publicate și analizate în studiul meu despre *hitbodedut*, care va fi publicat în curând.

33. Literalmente: în fața ochilor lor.

34. Recanati, *Comentariu la Pentateuh*, f. 38b. Cf. și *ibid*., f. 37d și f. 38b. Despre sursa filozofică a acestui fragment, cf. Maimonide, *Îndrumătorul rătăciților*, III, 51; și despre alte materiale relevante, vezi Chaim Wirszubski, *Three Studies in Christian Kabbala* (în ebr.), Ierusalim, 1975, pp. 18-27.

35. Recanati, sau sursa lui, este profund influențat de metafora fructului care se regăsește în *Comentariu la Psalmul I* al lui Abraham ibn Ezra, unde este folosit verbul *davek*.

36. Cf. *infra*, n. 64; încercarea de a specula despre concepte care depășesc înțelegerea gândirii umane provoacă o moarte nenaturală.

37. În calitate de cabalist, Recanati considera structura intradivină drept o sursă a sufletului uman; a înțelege că aceasta provine din sufletul universal înseamnă, după concepția lui, a accepta psihologia grecească. Despre această teză, vezi Vajda, *Recherches*, pp. 371-378.

38. *Comentariu la Cântarea cântărilor*, Chevel ed., în *Kitvey ha-Ramban*, I, p. 480; vezi *ibid*., p. 485.

39. Despre problema alegoriei și a simbolismului, vezi cap. IX, unde mă voi referi din nou la acest text.

40. Vezi Scholem, *Les origines*, pp. 399-400; Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone*, pp. 145-146.

41. Vezi Ezra și Azriel; la acesta din urmă, în special *Comentariul la Haggadot talmudice*, în *Liqqutey Shikehah u-feah,* Ferrara, 1556, p. 15.

42. E. 98b. Despre *tanug*, cf. cap. VI, n. 369.

43. Deut. 4,4. Cf. interpretarea acestui verset în lucrarea lui David ben Zimra, *Mețudat David*, f. 30.

valoarea numerică totală este așadar 26, echivalentul valorii numerice a Tetragramei. Așadar, „existența umană“ este inclusă în numele divin; vezi și *supra* n. 26.

29. Ms. Oxford, Bodleian Library 1649, f. 206a. Cf. formularea lui Abu Yazid al-Bistami, discutată de Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 113-114; Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“; și cf. Annemarie Schimmel, *As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York, 1982, p. 219, n. 42.

30. Ps 2,7. Folosirea acestui verset, atât de important pentru teologia și mistica creștină, se poate să fi fost influențată într-o oarecare măsură de creștinism.

31. Deut. 32,39.

32. Ier. 43,11.

33. Ms. Ierusalim 8 , 148, f. 54a.

34. Cf. concepției lui Averroes: „Sufletul este foarte asemănător cu lumina; lumina este împărțită de împărțirea corpurilor luminate și este unificată când corpurile sunt anihilate, iar aceeași legătură există între suflet și corpuri“ (*Tahafut al-Tahafut*, trad. S. Van der Berg, Londra, 1954, 1. p. 16). Vezi și *infra*, n. 62.

35. Se pare că identificarea sufletului din sfera cea mai înaltă cu sufletul universal nu era deosebit de clară pentru cabalistul anonim; vezi și n. precedentă.

35. *Symposium*, 189a.

37. Vezi Hunain ibn Isaac, *Musarey ha-Filosofim*, A. Loewental ed., Frankfurt, 1896, pp. 38-39.

38. Vezi Sa'adia Gaon, *Emunot we-Deot*, par. 10, cap. 7. Despre pătrunderea acestei concepții în Cabala de începuturi, vezi Idel, „Sefirot above Sefirot“, p. 268, n. 150; Ze'ev Gries, „From Mythos to Ethos – Contributions to the Thought of R. Abraham Of Kalisk“ (în ebr.), in S. Ettiger ed., *Nation and History*, Ierusalim, 1984, 2, pp. 120-123.

39. *Sefer Sha'arey zedek* este menționat în mod explicit de către maestrul lui De Vidas, Moșe Cordovero; vezi Idel; „*Hitbodedut* as Concentration“, p. 69, n. 214.

40. *Reshit Hokhman, Poarta dragostei*, cap. 3.

41. Cf. Schatz-Uffenheimer, *Maggid Devarav le-Ya'aqov*, pp. 38-39. Pentru pasajele hasidice asemănătoare cu acest text, vezi Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements*, p. 128, n. 29. Vezi și Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 226-227; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, p. 290, n. 70, care propune să considerăm textul lui De Vidas, analizat mai sus, ca o sursă a acestei interpretări.

42. Num. 10,2.

43. Iez. 1,26. Este important să subliniem că acest verset a fost interpretat de un strălucit discipol al Marelui Maghid ca simbolizând profunda asemănare dintre uman și Divin; potrivit lui Abraham Yoshua Heschel din Apt, omul de pe car este identic cu pronunțarea vocalizată a Tetragramei și provine, totodată, din omul inferior, care-l generază sau îl „face“ pe Dumnezeu, prin îndeplinirea

poruncilor. Această interpretare reduce în mod evident, sau chiar anulează, distanța dintre Dumnezeu și om. Citat de R. Zevi Hirsch din Jidahov, *Ateret Zevi*, par. III, f. 25a, per. *Aharey Mot*; cf. și cap. VIII.

44. În pasajul precedent, Maghid se referise la contracțiile descendente care permit unirea omului cu Dumnezeu. Aici, omul se întoarce la originea lui, urcând *scala contemplatonis*, ceea ce înseamnă treptata anulare a contracțiilor, până se ajunge la anihilarea existenței umane. Vezi și *supra*, n. 43. Avem motive să considerăm că Marele Maghid a amplificat, după o profundă interpretare mistică, opinia lui Beșt; în lucrarea sa, *Bina Yisrael*, Varșovia, 1936, f. 360, Yisrael Shapira îl citează pe Maghid care, la rândul său, citează o părere a lui Beșt în legătură cu lectura lui *Adam* în sensul de *dam* „care este sufletul, deoarece sălașul sufletelor tuturor ființelor se află în sânge și cu acesta se unește restul lui Israel... iar sufletul este o parte a Divinității care este Alef, care este domnul lumii; astfel, potrivit Cabalei, se unește cu sângele – *dam* – și se numește *adam*. Și iată că sufletele se unesc strâns cu literele Torei, și iată că Israel și Sfântul binecuvântat sunt un singur lucru. Tora a fost creată înainte ca lumea să fi fost creată, și de aceea, cel care ajunge să contemple omul ca rezultat al aderării la stăpânul lumii are rădăcina sufletului său în Tora, care a anticipat crearea lumii.“ Cf. și *ibid*., f. 37a.

45. *Dibbur*; prefer versiunea din *Or ha-Torah*, p. 73; *dibbur Malkhut*, adică „discurs“ și „Malhut“ trebuie înțelese ca referire la literele D și M care formează cuvântul *ADAM*. Așadar, se pare că „discurs“ poate să reprezinte aici pe Sefira *Tiferet*; cf. totuși, observația lui Schatz-Uffenheimer din ediția sa a lucrării *Maggid Devarav Le-Ya'akov*. Interpretarea mea îl transformă pe ADaM într-un simbol al celor trei aspecte prezente în Divinitate: *Alef* – stăpânul universului –, adică aspectul transcendental și cele două aspecte imanente – *Malhut* și *Tiferet*.

46. *DaM* în ebraică înseamnă *sânge*.

47. Maghid se joacă cu termenii: *Aluf* înseamnă stăpân și campion dar este și asemănător cu *Alef*, principiul lumii. Cf. și discuția lui Levi Isaak din Berdișev, din *Kedushat ha-Levi*, f. 64-c, unde referirea la *Alef* este clară. Sursa fragmentului este Tal. Bab. *Hagigah* 16a.

48. Vezi *Sod Bat Sheva*, ms. München, Staatsbibliothek 131, f. 11a. Acest text a fost publicat în *Likkutey Shikhehah u-feah*, Ferrara, 1556, și ar fi putut fi influențat, direct sau indirect, de interpretarea dată de Marele Maghid termenului *hazozerot*.

49. Aceștia indică pe *Șekina* și pe Dumnezeu – poate *Tiferet* –, așa cum scrie și el ceva mai sus.

50. *Ehad el ehad* – adică, „unu la unu“ –, expresie care ne aduce aminte de celebra expresie a lui Plotin, „monos pro monon“.

51. *Degel Mahaneh Ephraim*, p. 194. Pentru o interpretare teozofică a celor două trâmbițe care simbolizează Sefira *Tiferet* (sau *Iesod*) și *Malhut*, vezi textul lui Iosif din Hamadan, citat de Altmann, „The Question of Autorship“, p. 410.

63. *Comentariul la Haggadot talmudice*, p. 20; Tishby, *ibid.*, n. 11 nu a făcut deosebire între această concepție neoplatonică de unirea epistemică aristotelică, așa cum este ea atestată în Maimonide. Despre expresia „Aceasta și acesta sunt un singur lucru“ vezi G. Vajda, „En marge du commentaire sur le Cantique des cantiques de Joseph ibn Aqnin“, in *REJ*, 124, 1968, p. 187, n. 1; *idem, Recherches*, pp. 26-28; cap. IV, *infra* și în special n. 112. Vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“, n. 29, 38.

64. *Comentariu la Haggadot talmudice*, in *Liqqutey Shikehah u-feah*, f. 8a. Cf. Azriel, *Comentariu la Haggadot talmudice*, p. 39; Moșe din León in *Shoshan edut*, publicat in Scholem, *Two Treatises of R. Moshe de Leon*, p. 346 și *Comentariul său despre cele zece Sefirot, ibid.*, p. 371; Recanati, *Comentariu la Pentateuh*, ff. 37d-38a.

65. Vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“, și *infra* cap. IV.

66. Moshe Hallamish ed., *Kabbalistic Commentary on Genesis Rabbah by Joseph ben Shalom Ashkenazi*, Ierusalim, 1984, p. 140. Cf. și tratatul *Mesudat David* al lui David ben Zimra, f. 3cd.

67. Deut. 4,4.

68. Cf. cap. IX, sec. II, în legătură cu identificarea interpretului mistic cu Tora.

69. Ms. München, Staatsbibliothek 22 f. 187a.

70. *Osar Hayyim*, ms. Moscova, Günzburg 775, f. 112a.

71. Lev. 19,24.

72. Se referă la *ibid.* 19,25: „Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru.“

73. Vezi cap. IV, n. 69, pentru un alt citat din *Osar hayyim,* unde *makif* se referă la aspectul divin cel mai înalt.

74. Vezi cap. IV, n. 60, pasajul din Menahem Nahum din Cernobîl, unde unirea este legată de transformarea particularului în universal. Ițhak a suferit evident influența lui Ibn Ezra (vezi textul citat *infra*, cap. IV, n. 17), direct sau indirect, prin intermediul lui Abraham Abulafia. Compară textul, scris probabil de Nathan, probabil maestrul lui Ițhak, în care unirea sufletului cu Dumnezeu este descrisă în mod analog. Vezi M. Steinschneider și A. Neubauer, „Joseph ibn Aknin“, in *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 14, 1888, p. 106.

75. *Or ha-Emet*, Benei Berak 1969, f. 8a. Despre legătura dintre cult și plăcere, cf. cap. VI, n. 336. O concepție asemănătoare despre filactere ca unire este atestată într-o lucrare unde se resimte influența profundă a Marelui Maghid. Vezi Meshullam Feibush din Zbaraz, *Yosher divrey Emet*, f. 123 a, unde se spune că Isahar Dov ar fi folosit expresia *devekut ha-sekhel*, cf. Bahya ben Asher, *Kad ha-Kemah*, paragraful despre *Lulav*, in H.D. Chavel ed., *Kitvey Rabbenu Bahya*, Ierusalim, 1970, p. 234.

76. Talm. Bab., *Berakhot*, 6a.

77. I Cron. 17,21.

78. În ebraică *ehad* – unul.

79. Cf. *Peri Ez Hayyim, Poarta Tefilin*-urilor, *passim*.

104. Sper să aprofundez interpretarea mistică a lui *Shiviti* într-un studiu separat.

105. *Sefer ha-Berit*, Varșovia, 1897, p. 167.

106. Vezi Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p. 210.

107. Vezi Piekarz, *The Beginning of Hasidism*, pp. 119-126, 133-134. Vezi și numeroase pasaje din Nathan Neta din Sienava.

108. F. 186a.

109. *Comentariu despre sacrificiu*, ms. Oxford, Christ Church, 198, f. 12b. Cf. formularea concisă a lui Ițhak Orbul (*infra*, n. 128), în care se stabilește explicit legătura dintre sacrificiu și *devekut*. Este interesant de remarcat cum această concepție a primilor cabaliști a fost reutilizată în secolul al XVI-lea în lucrarea lui Meir ibn Gabbay, *Tola'at Ya'aqov*, f. 4b. Se poate lesne remarca combinația dintre terminologia lui Azriel – *Murgal, murgash, mutba* – cu terminologia din *Sefer ha-Bahir – Zurot kedoșot, manhigim*. Despre legătura dintre *devekut* și unirea mistică, vezi și *Comentariul la Aggadot* al lui Ezra din Gerona, ms. Vatican, ebr. 294, f. 46a, cât și concepția lui Haim Vital consemnată *infra*, n. 155.

110. Vezi textele citate *supra*, n. 64.

111. Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, p. 333.

112. Vezi *supra*, n. 63.

113. Cf. Jonah Gerondi, *Sha'arey ha-Avodah*, Benei Berak, 1967, p. 58 în care se arată cum scopul ultim nu este unirea mistică, ci îndeplinirea perfectă a ritualului, ce poate fi obținută numai după unire. Cf. și Gerondi, *ibid.*, pp. 41-44, 60.

114. Despre *țadik* văzut ca un „canal“, vezi introducerea lui Nathan Shapira din Ierusalim la J. Ashlag ed., Haim Vital, *Peri ez hayyim*, Tel Aviv, 1968, p. 2 și Samuel H. Dresner, *The Zaddik*, New York, 1974, p. 277, n. 33, p. 378, n. 34.

115. *Zohar*, I, f. 43a.

116. *Ibid.*, III, f. 68a.

117. Ms. Berlin, Or. Qu. 833, f. 98c; Ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh*, II, 6, f. 28a. Despre acest pasaj, vezi Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p. 324; Scholem. „The Concept of Kavvanah“, p. 168. Am putut să identific de curând o a treia versiune a acestui pasaj în ms. Sassoon 919, p. 171, al cărui text nu prezintă variante importante față de fragmentul citat aici.

118. Consider că Ezra înțelege locuri pure din punct de vedere ritualic; cf. povestirea legată de Ițhak Orbul care evita să treacă prin locuri impure, deoarece gândul lui era necontenit unit cu Dumnezeu, cf. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, p. 321, n. 188.

119. Cf. concepția lui Ezra legată de suferința în exil care înlocuiește traiul în țara lui Israel; este menționat aici „altarul ispășirii“ suferinței. Vezi Scholem, „A New Document“, pp. 161-162 și Idel, „Some Opposing Conceptions of the Land of Israel in Medieval Jewish Thought“ (în curs de publicare).

120. În *Avodat ha-Kodesh*, versiunea este și mai amplă: „...cu Dumnezeu, datorită unirii gândului cu cele zece Sefirot.“ Așadar, după această versiune, există o succesiune de uniri: cu literele numelui cel mare, cu Sefirot și cu Dumnezeu, datorită celor zece manifestări ale sale.

121. Ps. 92,2.

122. *Ihudan*; în *Avodat ha-Kodesh* apare expresia *kaiamot temidot*, adică „eterne și continue“, care se acordă cu expresia *temidi nimraz* din fragmentul luat din Ibn Gabbay, citat *infra*.

123. Unirea cu Tetragrama este menționată de Abraham ibn Ezra în al său *Comentariu la Ieșire*, 3,15; el atribuie acestei uniri caractere miraculoase. Despre unirea cu Tetragrama, vezi *supra*, n. 57 și *infra* n. 134.

124. Cf. afirmația lui Ezra din *Comentariul la Cântarea cântărilor*; Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, p. 251. Vezi și *ibid.*, p. 523. La p. 526, cabalistul compară în mod explicit numele divin cu casa, probabil făcând aluzie la Templu. Cf. și Azriel în Scholem, *Seridim*, p. 219. Cf. și cap. VIII, citatul din *Sefer Yesod Olam* al lui Avraham din Eskira despre construcție și teurgie, și Meir ibn Gabbay, *Tola'at Ya'akov*, f. 4a.

125. Cum au remarcat adesea cabaliștii, sacrificiile erau dedicate numai Tetragramei, și nu numelui divin Elohim. Vezi Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone*, pp. 382-385.

126. *Ibid.*, pp. 395 sqq.

127. Cf. textul citat mai sus din Azriel despre unirea sufletului preotului înainte de îndeplinirea actului sacrificial.

128. Vezi *Comentariul la Aggadot talmudice*, p. 16 și Gabrielle Sed-Rajna, *Commentaire sur la liturgie quotidienne de R. Azriel de Gérone*, Leiden, 1974, pp. 10-11; *Comentariul la Cântarea cântărilor*, pp. 521-522.

129. În original – *maskilim*.

130. Mal. 3,16.

131. Adică, Sefirot; legătura dintre literele Tetragramei și cele zece Sefirot apare cu evidență încă din primele texte cabalistice, „Cabala“ lui Iakov ha-Nazir din Lunel. Vezi Scholem, *Reshit ha-Kabbalah*, pp. 73-74.

132. *Kevushah*, adică dedicat lumii superioare; vezi textul lui Ițhak *supra*, n. 128.

133. Acestă metaforă apare de multe ori în descrierile cabalistice și hasidice despre experiența mistică, unde capătă o semnificație pozitivă; vezi, de ex., textul lui Abulafia păstrat în ms. Sassoon 56, p. 33. Vezi și cap. IV, n. 85.

134. *Avodat ha-Kodesh*, II, 6, f. 29a. Despre „unirea cu numele cel mare“, cf. *supra*, n. 57 și n. 123; cf. și Goetschel, *Meir ibn Gabbay*, pp. 310-311.

135. Idel, „Sefirot above Sefirot“, pp. 278-280.

136. *Ibid.*, p. 280.

137. În ebraică, *Middah* înseamnă măsură, deci și limitare.

138. Cf. *supra*, menționarea dimineții și a serii în textul anonim.

139. În ebraică, *alef* reprezintă și unitatea.

Psychological Aspects of Kabbalah“, in *Harvest*, 3, 1956, p. 78; J. Ben-Shlomo, in *Gershom Scholem – The Man and His Opus* (în ebr.), Ierusalim, 1983, p. 21; Fine, *Safed Spirituality*, p. 21.

5. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 106-107, 228-229; R.C. Zaehner, *At Sundry Times*, Londra, 1958, p. 171; *Idem, Hindu and Muslim Mysticism*, p. 2; Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“, pp. 34-35; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Londra, 1976, p. 119.

6. *Mysticism and Philosophy*, p. 158. Vezi discuția sa despre teza lui Buber, potrivit căreia interpretarea non-unitivă a unei experiențe mistice este insuficientă, din cauza „presiunii tradiției iudaice asupra conceptului de unire“ (p. 157). Lăsând la o parte naivitatea interpretării lui Stace, constatăm în cazul lui Buber o schimbare de orientare – de la orientarea sa din perioada extatică, când făcuse experiența unirii, la această etapă dialogică, când își încredințează scrisului interpretarea.

7. *A Social and Religious History of Jews*, New York, 1958, 8, pp. 112-113.

8. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2, pp. 288-290; Gottlieb, *Studies*, pp. 237-238; Pachter, „The Concept of Devekut“, pp. 224-225; Louis Jacobs, „The Doctrine of the «Divine Spark» in Man in Jewish Sources“, in *Rationalism, Judaism, Universalism, in Memory of Leon Roth*, New York, 1966, pp. 80-89.

9. Vezi *Les origines de la Kabbale*, p. 320, n. 184; vezi și Katz, „Language, Epistemology and Mysticism“, p. 69, n. 31a.

10. Scholem, „Mysticism and Society“, in *Diogenes*, 58, 1967, p. 16 unde afirmă: *Devekut* „semnifică literamente «a se uni» sau «a adera» la Dumnezeu... Necesitatea unui compromis cu teologia ebraică medievală a dus la folosirea obligatorie a acestei terminologii, și nu la actul ca atare, care poate să includă sau nu un act de unire a mistică.“ Vezi și Katz, „Language, Episemology, and Mysticism“, pp. 35-36.

11. Vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“, n. 11; Israel Efros, „Some Aspects of Yehuda Halevi's Mysticism“, in *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York, Londra, 1974, pp. 146-148.

12. Este evident cazul lui Abraham Abulafia, vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“.

13. Cf. Idel, „Enoch is Metatron“, pp. 158-159.

14. Vezi Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909, p. 187; Geoffrey Parrinder, *Worship in the World's Religions*, Torowa, N.J., 1974, p. 181; și în special A. Falaturi în eseul său „How Can a Muslim Experience God Given Islam's Radical Monotheism?“, in A. Schimmel și A. Falaturi ed., *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, New York, 1979, p. 85: „*Unio Mystica*... poate să apară tocmai din cauza monoteismului islamic radical.“ Cf. și R. Oakes, „Union with God: A Theory“, in *Faith and Philosophy*, 7, 2, 1990, pp. 165-167.

15. *Sitrey Torah*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebr., 774, f. 140a și 171b.

80. Deut. 28,10. Acest verset este scris pe filactere, la care se face referire mai jos cu expresia „filacterele noastre“.

81. Despre bucuria lui Dumnezeu în unirea lui cu omul, vezi cap. IV, în legătură cu concepția lui Șneur Zalman din Liadi dspre „înghițire“.

82. Zah. 1,3.

83. Ieș. 40,35.

84. *Or ha-Emet*, f. 5c. Despre legătura dintre faptele bune și „expansiunea“ lumii divine, vezi cap. VIII.

85. Despre acest subiect, vezi în special Michael E. Marmura și J.M. Rist, „Al Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness“, in *Medieval Studies*, 25, 1963, pp. 338-354; Georges Vajda, „Le problème de l'unité de Dieu d'après Dawud ibn Marwan al-Mukammis“, în A. Altmann ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, pp. 49-73.

86. Vezi, de ex., *Enneade*, III; 7.

87. Cf. concepția Marelui Maghid din *Maggid Devarav le-Yaakov*, p. 11: „ca și cum țadikim făceau în așa fel ca Dumnezeu să fie ca mintea lor, ca el să gândească ceea ce ei gândesc.“ Vezi și *Or Torah*, p. 135 și Scholem, *Explications and Implications*, p. 356.

88. *The Messianic Idea in Judaism*, p. 218.

89. Afirmația lui Scholem cu privire la faptul că concepțiile luriene despre ce numește el adeziune, care au fost transmise pe cale orală, au influențat profund concepția hasidică despre adeziune mi se pare puțin probabilă; vezi *Kabbalah*, p. 372. O altă asemănare între filozofie și misticismul hasidic este discutată *infra*, cap. VI, sec. IV.

90. Vezi *infra*, cap. IV, unde vom vedea din nou ecourile vechilor metafore cabalistice în discuțiile hasidice despre experiențele mistice, și cap. VI, sec. IV. De curând, Isaiah Tishby a găsit în lucrările lui Moșe Haim Luzzato o sursă importantă a ideilor hasidice despre *devekut*; vezi lucrarea lui, „Les traces de Rabbi Moïse Luzzato dans l'enseignement du hassidisme“, în G. Nahon și Ch. Touati ed., *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, p. 427, n. 16, pp. 428-439. Afirmațiile lui Tishby au scos în relief cu putere importanța învățăturilor lui Luzzato pentru hasidism, cu mult mai mult decât ceea ce apare din documentele istorice și literare de care dispunem; cu toate acestea, descoperirile lui deschid o cale importantă, neglijată de critica de până acum, pentru înțelegerea misticismului hasidic. Vezi recenta analiză a lui Safran despre influența lui Luzzato asupra misticii hasidice, B. Safran, „Maharal and Early Hasidism“, in B. Safran ed., *Hasidism: Continuity or Innovation?*, Cambridge, Mass. 1988, pp. 47-144.

91. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p. 208; Joseph Weiss, *Talmud Torah in R. Israel the Besht's Thought* (în ebr.), in *Tiferet Israel: Festschrift to Israel Brody*, Londra, 1967, p. 153 (secțiuna ebraică). În opoziție cu aceasta, vezi teoriile lui A. Rapoport-Albert, „God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship“, in *History of Religion*, 18, 1979, pp. 269-325;

E. Etkes, „Hasidism as a Movement – First Stage“, în B. Safran ed., *Hasidism: Continuity of Innovation?*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 1-26.

92. *Sefer Meirat Eynaim*, p. 218. Pentru o analiză detaliată a acestui fragment ca și a concepției lui Ițhak din Acra despre *devekut*, vezi Idel, „*Hitbodedut* as Concentration“, pp. 46-47 și notele respective. Pentru un posibil context alcătuit din hasidismul răsăritean și din sufism în opiniile lui Ițhak despre misticism, vezi Idel, „Prophetic Kabbalah and the Land of Israel“, pp. 103-110. Trebuie menționat că influența exercitată de învățăturile sufite asupra Cabalei răsăritene, în special asupra aspectelor de misticism extrem, reprezintă un domeniu de cercetare care necesită un studiu mult mai aprofundat decât cel întreprins de mine în articolele menționate, cât și o cercetare atentă a materialului ebraic de care dispunem, ca în cazul lucrărilor lui Abraham Abulafia.

93. *Me'irat Eynaim*, p. 218.

94. Ms Londra, British Lybrary, cat. Margolouth, n. 749, f. 17b; Idel, „*Hitbodedut* as Concentration“, p. 49, n. 77-78.

95. Dovadă absolut convingătoare a influenței acestui pasaj din Ițhak asupra hasidismului de la începuturi este conceptul de echilibru psihic provocat de unire, din lucrarea *Zava'ot ha-Ribash*.

96. *Me'irat Eynaim*, p. 217. Cf. Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 262-263.

97. Vezi și Joseph Karo, *Maggid Mesharim*, par *Mikez*, Ierusalim, 1960, p. 37. Vezi Joseph Weiss, „The Beginning of Hasidism“ (în ebr.), in *Zion*, 16, 1951, pp. 60-62, în care autorul caută originea tehnicii de contemplare a Tetragramei a lui Nahman din Kosov în *Berit Menuhah*; Piekarz, *The Beginning of Hasidism*, pp. 23-24, citează sursele unde este folosit versetul din Ps. 16, fără însă să menționeze *devekut*. Cf. și *infra*, n. 104, 152.

98. *Poarta dragostei*, cap. X. Influența concepției lui De Vidas despre *devekut* asupra hasidismului timpuriu a format subiectul unui scurt studiu al lui Gedaliah Nigal, „The Sources of Devekut in Early Hasidic Literature“ (în ebr.), în *Kiryat Sefer*, 46, 1970-1971, pp. 345-346; autorul nu se referă totuși la acest pasaj, ignorat și de Pachter în „The Concepet of Devekut“, pp. 96-115, și în articolul său ce va fi publicat în curând în *Festschrift Y. Tishby*. Cf. și *infra*, cap. IV, n. 92.

99. *Reshit Hokhma, Poarta dragostei*, cap. X.

100. Ps. 32,1.

101. Cf. Idel, „Music and Prophetic Kabbalah“, pp. 150-169. Despre folosirea tehnicilor lui Abulafia în cercul lui De Vidas, vezi Idel, „Some Remarks on R. Moses Cordovero and R. Abraham Abulafia“ (în ebr.), in *Da'at*, 15, 1985, pp. 117-120.

102. Idel, „Music and Prophetic Kabbalah“, pp. 168-169.

103. Acest aspect a fost discutat de Azriel Shohat, „On Joy in Hasidism“ (în ebr.), in *Zion*, 16, 1961, pp. 32-33, în care autorul caută sursele cabalistice ale concepției hasidice despre bucurie.

140. În ebraică, arată numărul opt.

141. Vezi *supra*, n. 123.

142. Cf. referirile citate în Idel, „Sefirot above Sefirot“, pp. 278-280.

143. Vezi Altmann, *Faces of Judaism*, pp. 87-88.

144. *Shoshan Edut*, publicat de Scholem în „Two Treatises of R. Moshe de Leon“, p. 254.

145. Deut. 10,20.

146. Deut. 28,9.

147. Vezi în special *Shoshan Edut* (cf. *supra*, n. 144), p. 355.

148. Vezi Liebes, „The Messiah of the *Zohar*“, pp. 175-181. Vezi și *supra*, cap. III, par. V.

149. Vezi Idel, „Types of Redemptive Activities“, pp. 269-273.

150. *Mezudat David*, f. 2b. Cf. și *ibid*., f. 3c-d, unde *devekut* experimentată nu este legată de nici o activitate teurgică.

151. Probabil o aluzie la *Șekina*.

152. Ps. 16,8. Acest verset a fost cu deosebire folosit de către misticii evrei (vezi, de ex., cap. V, n. 244) și este un subiect care merită un studiu amănunțit. Vezi *supra*, n. 97.

153. Ceva mai sus, pe aceeași pagină, expresia se referă la cei doi heruvimi sau la „marea dragoste“ – mirele sau *Tiferet* – și la „dragostea pentru lume“ – mireasa sau *Malhut*; vezi *infra*.

154. F. 2b.

155. Vital, *Sha'ar ha-Mizvot*, paragr. Va-ethanan, p. 78 și Luria, *Hanhagot*; cf. Fine, *Safed Spirituality*, p. 68; Iakov Zemah, *Nagid u-Mezaveh*, Lemberg, 1863, f. 19b-20a. Cf. și Zevi Hirsch din Jidahov, *Ateret Zefi* II, f. 17c, unde apare cu evidență oscilația între idealul unirii mistice și activitatea teurgică. Vezi și *Ez Hayyim, Sha'ar ha-Kelalim*, cap. I, unde scopul creației lumii este acela de a crea ființe care îl vor cunoaște pe Dumnezeu și devin ca un „car“ pentru El, ca să se unească cu El. Mă îndoiesc însă că Vital se referă aici la *unio mystica*; cred mai curând că el vrea să arate că Divinitatea va sălășlui în mistic. Vezi și Tishby, *The Doctrine of Evil*, pp. 112-134, care descrie pe larg scopul activității umane în Cabala lui Luria, ca fiind o activitate teurgică, fără să menționeze – în mod corect, după părerea mea – idelaul lui *devekut*; și fragmentul din Nathan Shapira menționat *supra*, n. 114. Cf. și Meir ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh*, III; f. 74d și L. Fine, „The Study of Torah as a Rite of Theurgical Contemplation in Lurianic Kabbalah“, in D. Blumenthal ed., *Approaches to Judaism in Medieval Times*, 1988, III, pp. 29-40.

156. Scholem, *Be-iqvot Mashiah*, p. 104. Pentru contextul acestui citat, vezi Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 809-810.

157. *Ibid*., p. 811.

158. Despre metafora fiului administrator al comorilor tatălui ca descriere a unei stări mistice elevate, vezi Yehudah Liebes, „R. Nahman of Bratslav's

Hatikkun Hakkelali and His Attitude toward Sabbatianism“ (în ebr.), in *Zion*, 44, 1980, pp. 213-214.

159. Despre *unio mystica*, vezi cap. IV; despre *devekut* ca o condiție pentru obținerea a diferite fenomene revelatorii, vezi introducerea la lucrarea lui Haim Vital, *Sha'are Kedushah*.

160. Citat de discipolul său Meshulam Feibuch din Zbaraz, *Yosher Divrey Emet*, f. 122. Vezi o versiune ușor diferită în *Likkutey Keter Shem Tov*, publicată în B. Mintz ed., *Shivehey ha-Besht*, Ierusalim, 1969, pp. 208-209.

161. Acest termen înseamnă, de regulă, „ascuns“, „tăinuit“, „esoteric“ și face parte din expresia *hokhmat ha-nistar*, „învățătură esoterică“ sau „Cabala“. Am preferat să nu traduc acest termen, deoarece Menahem Mendel îi atribuie o valoare specială.

162. Confruntarea unei experiențe mistice cu un miros inefabil este obișnuită la sufiți. În gândirea ebraică, ea apare în lucrarea lui Iehuda ha-Levi, *Kuzari*, și în scrierile lui Iohanan Alemanno.

163. „*Devekut ha-Bore*“; in *Likkutey Shem Tov* „*devekut ha-Elohut*“. Cf. citatul din Menahem din Lonzano, citat de R. Simhah Bunim din Przysucha, *Torat Simhah* in *Simhat Yisrael*, Pieterkov, 1910, f. 62b. Cf. tradiția atribuită lui Beșt, cap. III, n. 182.

164. Cf. Talm. Bab. *Berakhot* 58b. Despre legătura dintre unul din cei patru înțelepți care au urcat în *Pardes* și cunoașterea cărărilor firmamentului, vezi Schäfer, *Synopse*, par. 873, p. 287.

165. Despre spiritualizarea ascensiunii la *Pardes*, vezi cap. V, sec. II.

166. Această concepție, caracteristică pentru Cabala extatică și pentru hasidism, a fost extinsă de Scholem la Cabală în general, subevaluându-se astfel importanța activității teurgice în Cabala teurgico-filozofică; vezi *Sabbatai Sevi*, p. 15. În studiul său, Scholem folosește expresia „total *debequth*“, indicând *devekut* ca pe unul dintre cele două scopuri ale „Cabalei contemplative“; *unio mystica* ar fi așadar o finalitate primară a Cabalei! În capitolul următor, găsim însă respingerea, din partea sa, a compatibilității dintre *unio mystica* și Cabală.

CAPITOLUL 4

1. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Glasgow, 1904, 2, p. 214.

2. *Ibid.*

3. *Major Trends*, pp. 122-123. Cf. și Scholem, *The Messianic Idea*, p. 227 și *Idem, Kabbalah*, p. 176. Vezi, totuși, concepțiile lui Scholem din *supra*, cap. III, n. 158.

4. Vezi, de ex., N. Rotenstreich, „Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus“, in *Reviews of Metaphysics*, 31, 1977-1978, pp. 610-614; R.J. Zwi Werblowsky, „Some

137. Practici extatice în cursul cărora sufletul părăsește trupul pentru câteva ore, timp în care subiectul are vise oraculare, erau bine cunoscute în Carpații Moldovei; vezi Mircea Eliade, *Zamolxis: The vanishing God*, Chicago și Londra, 1970, pp. 191-194.

138. *Shivehey ha-Besht*, Mondshine ed., p. 237.

139. Vezi *ibid*., p. 251 și n. 45.

140. Vezi *Mayyim Rabbim*, Brooklyn, New York, 1970, p. 140; cf. și descrierile din acel timp ale lui Eliya din Vilna în prefața lui Hayyim din Volojin la comentariul lui Eliyya la *Sifra de-Zeniuta*, Vilna, 1891, unde maestrul este reprezentat ca receptorul unui secret cunoscut datorită ascensiunii sufletului, deși el nu consideră această tehnică deosebit de înaltă.

141. *Nozer Hesed*, p. 131.

142. Vezi *Heikkal ha-Berakha*, vol. I, f. 31a.

143. *Zohar Hai*, III; f. 129d.

144. Cf. Ieș. 24,18. Cf. concepția luriană despre ascensiunea lui Moise citată de Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 53.

145. Vezi transformarea lui Moise în alegorie a ascensiunii sufletului care urcă la cer, făcută de Filon; cf. Segal, *supra*, n. 1, p. 1358.

146. *Megillat Setarim*, pp. 15-16.

147. Cf. visul lui Ițhak Safrin, *Megillat Setarim*, p. 23, în care el deduce dintr-un anume eveniment că „el va fi ridicat la măreție, satisfacție și bucurie."

148. Este vorba despre data experienței.

149. Despre legătura dintre Ben Atar și hasidism, vzei Dan Manor, „Rabbi Haim ben Atar in Hasidic Writings" (în ebr.), in *Pe'amin* 20, 1984, pp. 88-110. Manor nu menționează aici scrisoarea lui Beșt despre care s-a vorbit mai sus, nici problema ascensiunii sufletului la Ben Atar.

150. Vezi M. Idel, „On the Metamorphosis of an Ancient Tehcnique of Prophetic Vision in the Middle Ages" (în ebr.), in *Sinai*, 86, 1980, pp. 1-7. Am ajuns la concluzii asemănătoare, examinând tehnica creării golemului, păstrată de cultura ebraică din Europa de nord, vezi Idel, *Golem*, pp. 277-278.

151. Renée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, in *Orientalia Christiana*, 9, 1927, pp. 68-69.

152. G.C. Anawati și L. Cardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et tehcniques*, Paris, 1976, pp. 187-234.

153. Vezi, de ex., Mircea Eliade, Yoga: *Immortality and Freedom*, Princeton, N.J., 1971, pp. 200 sqq.

154. D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris, 1943, 2, pp. 141-151 și *passim*.

155. Vezi, de ex., Eliade, *Yoga*, pp. 47-52.

156. Vezi Anawati și Gardet, *Mystique musulmane*, pp. 189-190.

157. Pentru o descriere amănunțită a acestor componente ale tehnicilor mistice cabalistice, vezi Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. I.

158. Despre influența teologiei așkenaze asupra Cabalei spaniole, vezi Joseph Dan, „The Vicissitudes of the Esotericism of the German Hasidism" (în

1971, pp. 397-411. Pentru sursa aristotelică a acestei imagini, cf. J. Pepin, „Stilla aquae modica multo infusa vino...", in *Divinitatis*, vol. 2, *Miscellanea André Combés*, Roma, 1967, pp. 331-375. Este interesant de remarcat că aici a fost utilizat un motiv aristotelic suplimentar pentru a exprima unirea mistică.

65. *Ozar Hayyim*, ms. Moscova-Günzburg 775, f. 111a.

66. Urmez interpretarea lui Gottlieb după care textul s-ar referi la suflet și la intelectul divin, acesta din urmă semnificând pe însuși Dumnezeu. Vezi *Studies*, p. 237, n. 11.

67. Cf. *ibid*., p. 237, n. 13. Vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*", n. 54.

68. Motivul „înecării" apare în scrierile multor autori evrei din răsărit sau care au trăit acolo. Consider că originea motivului este sufită; vezi Idel, „Prophetic Kabbalah and the Land of Israel", pp. 105, 108, n. 23 și *infra*, cap. V, n. 35.

69. *Ozar Hayyim*, f. 161b.

70. Ieș. 33,18.

71. Imagine frecventă pentru a indica corpul. Cf. diferitele folosiri ale unor termeni analogi ca, de ex., *castellum* în mistica creștină, pentru a indica elementul spiritual cel mai profund al sufletului; cf. R.C. Petry ed., *Late Medieval Mysticism*, Philadelphia, 1957, p. 173, n. 4.

72. *Yam ha-Okiyanos*; vezi în special *Ozar Hayyim*, ms. Moscova-Günzburg 775, f. 170 a-b, unde exclamația *Mayyim Mayyim*, adică „Apă, apă!", pe care Akiva interzice discipolilor lui s-o pronunțe când aceștia intră în domeniul ceresc, este interpretată de Ițhak din Acra ca o referire la „secretul Divinității". Pentru frecvența metaforei oceanului care-l indică pe Dumnezeu, la care se întoarce totul, vezi materialul lui Ibn Arabi citat de Schimmel, *As Through a Veil*, pp. 61-62, 231. Este bine să amintim că Ițhak din Acra studiase în apropierea celui mai important centru de studiere a gândirii lui Ibn Arabi – Damasc. Vezi Idel, „Prophetic Kabbalah and the Land of Israel", pp. 104-106.

73. Este vorba despre o aluzie evidentă la aspectul cel mai înalt al lui Dumnezeu: vezi fragmentul din Ițhak din Acra, luat din lucrarea *Ozar Hayyim*, menționat mai sus, ms. Moscova-Günzburg 775, f. 233b.

74. *Le-hishtake'a* apare în *Ozar Hayyim* pentru a indica focalizarea interesului unei persoane pe un anumit subiect, fie acesta material sau intelectual. Vezi, de ex., f. 2b-3a.

75. Cf. *Ozar Hayyim*, f. 16a, unde Moise descrie voința sa de a părăsi lumea materială drept legată de caracteristica sufletului său de „a se scufunda (*le-hishtake'a*) și de a dori cu putere secretul tău." Puțin mai înainte, Moise cere să se unească cu Dumnezeu și, de asemenea, să poată muri (vezi f. 15b-16a).

76. Cf. Gottlieb, *Studies*, pp. 242-243.

77. Despre moartea extatică, vezi Idel, „Music and Prophetic Kabbalah", p. 163 și n. 30. Cf. și *Ozar Hayyim*, ms. Moscova-Günzburg 775, f. 87a.

Women", in *Representations*, 11, 1985, pp. 1-25; C. Kaeppler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, 1982, pp. 278-279.

106. Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism", p. 41.

107. Cf. și *ibid*.

108. Concepția că misticul trebuie să-i placă lui Dumnezeu este larg răspândită în multe texte hasidice; vezi, de ex., *supra*, cap. III, n. 81.

109. *Ozar Hayyim*, f. 111a.

110. Pentru verbul *bl*, folosit cu sensul de unire sexuală, vezi lucrarea *Meirat Eynaim* a lui Ițhak, p. 189; în acest caz, unirea se petrece însă între cei doi heruvimi, care simbolizează Sefira *Tiferet* și Sefira *Malhut*, și nu între mistic și Dumnezeu. În *Ozar Hayyim* asistăm așadar la psihologizarea unui proces teozofic. Cf. *supra*, n. 51 și *infra*, cap. VI, par. IV, 4.

111. Vezi *Ozar Hayyim*, ms. Moscova-Günzburg 775, f. 111a, unde Ițhak scrie că sufletul nu este consumat de către Divinitate, ci de către infern; vezi și *ibid*., f. 110ab. Așadar, chiar dacă moartea mistică nu este recomandată ca scop în sine, ea reprezintă pentru mistic cea mai bună alternativă.

112. Vezi și *ibid*., f. 111a. Cf., totuși, interpretarea teurgică a înghițirii din tratatul *Or Yakar* al lui Cordovero, Ierusalim, 1983, 12,28.

113. Num. 4,20.

114. În ebraică, *ke-bala* poate însemna și „sunt înghițiți". Despre interpretarea teozofică a termenilor privind metafora „înghițirii", vezi E.K. Ginzburg, *Sod ha-Sabath, The Mystery of Sabbath*, Albany, 1989, pp. 137, 249-251. Despre conceptul de integrare, adică de pătrundere a sufletului omului înlăuntrul Divinității, vezi Idel, *Universalization and Integration*, pp. 33-50.

115. Vezi Gottlieb, *Studies*, p. 237.

116. *Sefer ha-Tefillah*, Varșovia, 1866, par. I, f. 26a. Îi aduc mulțumiri prof. M. Hallamish care mi-a atras atenția asupra pasajului.

117. *Ibid*. Voi examina într-un studiu separat alte expresii de *unio mystica* ce apar în lucrarea lui Șneur Zalman din Liadi. Pentru apariția unor descrieri de *unio mystica* în lucrările discipolilor acestui maestru, vezi Rachel Eliot, *The Theory of Divinity of Hasidat hahad: Second Generation* (în ebr.), Ierusalim, 1982, pp. 304-310.

118. Cf. cealaltă descriere a lui Ruysbroeck: „Ne dăm seama că s-a lăsat cu totul în voia dorințelor noastre, pentru ca noi să-l putem gusta în orice fel dorim; atunci aflăm, în adevărul viziunii, că tot ceea ce gustăm noi, comparat cu ceea ce nu avem încă, este ca o picătură de apă față de mare." Cf. Lerner, „Image of Mixed Liquids", p. 407. Așadar, misticul nu îl savurează pe Dumnezeu așa cum face maestrul hasidic, situația fiind total opusă; vezi și *supra*, cap. III, n. 75, în legătură cu concepția despre filactere a Marelui Maghid. Totuși, cf. fragmentul din Ruysbroeck, *The Sparkling Stone*, cap. III, în care Dumnezeu este descris într-o manieră activă ca un foc care consumă; c.f P.C. Petry ed., *Late Medieval Mysticism*, Philadelphia, 1957, pp. 295-296.

119. Ebraica permite și exprimarea pasivă: „el (omul) va fi consumat în inima sa."

unde citim la p. 40 că Akiva s-a apropiat de Ben Azzai și i-a spus: „Am aflat că atunci când te așezi ca să studiezi ești înconjurat de flăcări. Atunci mi-am spus: «Ai coborât în camerele Carului»". Versiunea tradițională a acestei afirmații din *Leviticus Rabbah* 16,4 și *Canticus Rabbah*, paragr. 1, 10, p. 42, stabilește că „poate ai de-a face cu camerele Carului." Deosebirea este importantă: prima versiune susține că în vreme ce Ben Azzai cobora (adică urca) la lumea superioară, focul îi înconjura trupul pe pământ; potrivit acestei de a doua versiuni, era suficient să studiezi materia esoterică, pentru ca focul să apară. Scholem, *CCCH*, p. 197, n. 4, notează diferența dintre cele două versiuni și presupune că motivul „coborârii" este târziu; nu se poate afirma cu certudine acest lucru. Dacă într-adevăr versiunea din Azriel reflectă o condiție mai veche, ea constituie o paralelă interesantă cu descrierea făcută de R. Nehuniya în *Heikhalot Rabbati*. Este semnificativ faptul că Azriel consideră că textul se referă la ascensiunea gândului uman la Sefirot-urile cele mai elevate și unirea lui acestea.

100. *Ozar ha-Geonim*, Levin ed., Ierusalim, 1932, despre *Hagiga, Teshuvot*, pp. 14-15. Am urmat în parte traducerea lui Scholem, *Major Trends*, p. 49, din prima secțiune a fragmentului. Vezi și E.R. Wolfson, „Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered", *PAAJR*, 57, 1990-91, pp. 215-218.

101. Adică, poziția lui Ilie, vezi *supra*, sec. III.

102. Scholem a redat această expresie prin „interiorul camerelor" (*Major Trends*, p. 49), ceea ce arată că expresia se referă la entități exterioare, probabil părți ale palatelor. Această interpretare este însă îndoielnică, forma *ha-penimi uva-hedri* pare că se referă la subiectul verbului, *maniah rosho*, adică la mistic. Vezi și Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, p. 5, care traduce mai corect: „El scrutează înlăuntrul său." Interpretarea sa generală este însă greșită. R. Hai nu se referă la o „comuniune mistică cu Dumnezeu", și nici fragmentul „are inelul adevărului și este susținut de indiscutabila autoritate gaonică" nu se referă la acea expresie. Vezi *infra* părerea mea despre acest fragment; cred că fragmentul este o reinterpretare – sau o interpretare – a practicilor din mistica Hehalot. Interpretarea spirituală a concepției lui R. Hai privind mistica veche a fost propusă pentru prima dată de Adolph Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852, Zweites Heft, pp. 15-16, n. 22, unde el afirmă că R. Hai a fost influențat de misticismul sufit. Fragmentul nostru a fost recent examinat de David Y. Halperin, „A New Edition of the Heickhalot Literature", in *Journal of the American Oriental Society*, 104, n. 3, 1984, pp. 544, 547, 550-551. Totuși, la p. 544, el traduce expresia „El scrutează deci încăperile și camerele interioare" fără să se refere la forma posesivă a acestor substantive; deci, după Halperin, fragmentul din lucrarea lui R. redă o ascensiune cerească. Vezi și Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, Conn., 1980, pp. 3, 89, 177.

103. Sau „doi mishnayot învățați de către tannaim".

104. Vezi opinia lui Scholem din *Major Trends*, pp. 49-50, unde susține că Hai Gaon descrie o „ascensiune mistică". Halperin, *A New Edition*, pp. 544,

78 Cf. traducerea lui Scholem, *Major trends*, p. 151. Acest pasaj este un exemplu perfect de ceea ce definea Lasky „extaz al intensității"; cf. *Ecstasy*, New York, 1968, pp. 19, 47-56. Cf. descrierea lui *dhikr* prezentată de sufitul Nagm Kobra, citată de Henri Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Londra, 1978, p. 76: „Când *dhikr* este scufundat în inimă, simți inima ca și când ar fi o fântână, iar *dhikr* o găleată scufundată în fântână pentru a lua apă."

79. Adaosul din paranteze aparține lui Scholem.

80. Vezi, totuși, Katz, „Language, Epistemology and Mysticism", p. 41.

81. Forma atenuată, aceea a stropului de vin și a stropului de apă, care nu ajung la o unire totală, apare deja în surse păgâne și creștine; vezi Lerner, „Image of Mixed Liquids", pp. 397-398 și Pepin, „Stilla aquae", *passim*.

82. Lerner, „Image of Mixed Liquids", pp. 399-406.

83. În legătură cu acest maestru hasidic, vezi Heschel, *The Circle of Baal Shem Tov*, pp. 174-178.

84. Cf. *Mayyim Rabbim*, f. 15a. Despre această expresie, vezi M. Krassen, *„Devekut" and Faith in „Zaddiqim": The Religious Tracts of Meshulam Feibush Heller of Zbarazh*. Teză de doctorat, Univ. Pennsylvania, 1990, pp. 182-187. Vezi și *Sefer berit Avraham* de Iosef Moșe din Zborov, Brody, 1875, f. 107d.

85. Termenii *shoresh* și *anaf* pentru a indica *En Sof* și sufletul apar adesea în învățăturile Marelui Maghid; vezi, *Maggid Devarav le-Ya'aqov*, pp. 125-126, 136, 198 și fragmentul citat *supra* n. 60, aparținând lui Nahum din Cernobîl. Este semnificativ faptul că imaginea întoarcerii ramurii la rădăcina sa a fost văzută negativ în cercurile cabalistice teozofice, unde ea simboliza relațiile incestuoase. Vezi și *supra*, cap. III, n. 113 și tratatul lui Reuven Horovitz, *Dudaim ha-Sadeh*, de ex., f. 52 b.

86. Vezi *supra*, n. 55, în legătură cu fragmentul din Marele Maghid unde anihilarea este precedată de unirea mistică; cf. și Menahem Mendel din Vitebsk, *Peri ha-Arez*, f. 19a. Vezi și Idel, *Universalization and Integration*, pp. 40-42.

87. Cf. imaginea picăturii și a mării ce se regăsește, într-o altă lucrare provenind din cercul Marelui Maghid, *Or ha-Emeț*, f. 39c; „sufletul poate fi considerat ca fiind unul din membrele lui *Șehina*, ca o picătură în mare." Cf. și *supra*, n. 84.

88. Vezi *infra*, n. 117, citatul din R. Shneur Zalman din Lîadî. Cf. și expresia de unire radicală folosită de un discipol al Marelui Maghid, Menahem Mendel din Vitebsk, *peri ha-Arez*, f. 24b. Despre conceptul de *unio mystica* în Menahem Mendel, vezi Idel, *Universalization and Integration*, pp. 40-42.

89. Știm, totuși, că R. Yehiel a căutat asiduu o practică de adorare a lui Dumnezeu cu *devekut*, într-o stare de totală izolare: cf. Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov*, p. 175.

90. Tal. Bab. *Nedarim* 64b.

91. Tal. Bab. *Tamid* 32a; pentru contextul platonic al acestei expresii, vezi Altmann și Stern, *Isaac Israeli*, pp. 201-202.

92. *Zikkaron Zot*, par. *Beha'al ekha*, Brooklin, N.Y., 1981, f. 29c. Cf. și citatul din De Vitas, semnalat în cap. III, n. 98.

93. Respingerea oricărei influențe trupești, ca o condiție a unirii mistice, este de origine neoplatonică: vezi Altmann și Stern, *Isaac Israeli*, pp. 190-191, 214. Vezi și textul lui Abraham Abulafia menționat de Scholem în *Major Trends*, p. 131 și Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 116-117.

94. Expresia se regăsește și în tratatul lui Levi Ițhak, *Kedushat ha-Levi* f. 64c, și în citatele luate de David din Mihalaiev, un contemporan al lui Israel Ba'al Shem Tov, citat în lucrarea anonimă *Likkutey Amarim* publicată în *Sefarim Kedoshim meha-Ar'i ha-Kadosh*, New York, 1983, f. 4a-4d. Este interesant că David citează și o parabolă legată de unire, potrivit căreia săracul se unește cu „viața vieților", deși motivul de unire nu este tot atât de radical ca în Levi. Multe alte referiri la această expresie se întâlnesc în fragmentele din David publicate la sfârșitul lucrării *Hesed le-Abraham*, aparținând lui Avraham ha-Mal'akh, și în *Peri ha-Arez*, f. 25b, a lui Menahem Mendel din Viterbsk. Originea expresiei ar trebui căutată în tratatul *Shi'ur Komah*; vezi Cogen, *The Shi'ur Qomah: text and Recensions*, p. 165.

95. În ebraică, *yistalek* înseamnă „a pleca", dar și a „a muri".

96. Compară concepția lui Abulafia din *Or ha-Sekhel*, după care vitalitatea risipită în întreaga lume se va întoarce la originea ei datorită morții din această lume și renașterii în lumea viitoare: vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*", n. 38.

97. Vezi și concepția lui Ițhak Iehuda Safrin din Komarno, după care un flux neîntrerupt de entuziasm și de unire se poate încheia cu anihilarea, *Netiv Mizvotekha*, New York, 1970, p. 22. Stadiul anihilării este aici efectul, și nu cauza entuziasmului și a unirii mistice.

98. Vezi Altmann și Stern, *Isaac Israeli*, pp. 201-202.

99. Talm. Bab. *Tamid* 32a.

100. Vezi și concepțiile lui Shem Tov ibn Gaon, ale lui Haim Vital și Eleazar Azikri din Idel, „*Hitbodedut*, as Concentration", pp. 58, 80-81.

101. Cf. povestea lui Dov Baer citată de Ițhak Iehuda Safrin din Komarno, *Netiv Mizvotekha*, p. 79, în care Marele Maghid contrapune în mod manifest bogăția și înțelepciunea, identificând-o pe aceasta din urmă cu *Ayn* – „anihilarea".

102. Cf. Beniamin din Zalozici, *Torey Zahav*, Mohilev, 1816, f. 56d.

103. Despre problema sărăciei ca o condiție a drumului mistic și nu ca o culme a lui, vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2, pp. 692-698.

104. Cf., totuși, concepția lui Akiva potrivit căreia imperativul „Trăiește cu ajutorul lor" se referă la lumea ce va veni; cf. Heschel, *The Theology of Ancien Judaism*, 1, pp. 127-128.

105. *Regnum Deum Amantium*, cap. 22; cf. Underhill, *Mysticism*, p. 425. Vezi și *infra*, n. 118. Despre mistica „nutritivă" în creștinism, vezi C.W. Bynum, „Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval

551, acceptă interpretarea fragmentului propusă de Scholem, dar nu e de acord cu afirmația lui potrivit căreia fragmentul redă un motiv atestat în *Heikhalot Zutarti*; Halperin neagă prezența în acest tratat a vreunei referiri la o călătorie cerească și susține că Hai nu și-a înțeles sursa. Părerea mea este că Hai Gaon a interpretat greșit experiențele predecesorilor lui și a transformat experiența extatică într-o experiență de natură interioară.

105. *Arukh ha-Shalem*, A. Kohut ed., 1, p. 14, *s.v.: avney shayish tahor*.

106. *Eyin ha-Sukkah:* cf. *Leviticus Rabbah* 1.

107. Cf. Urbach, *Arugat ha-Bosem*, 1, p. 198, n. 2, pp. 199-200. Vezi și la p. 202 expresia *ha-sekhel libam*, „intelectul din inima lor"; vezi și Daniel Halperin, „Origen, Ezekiel's Merkavah, and the Ascension of Moses", in *Church History*, 50, 1981, pp. 263, pp. 273-274. Atestarea expresiei „cordis oculis" în Origen, sau *binat levavkhem* în textele ebraice, ar putea constitui dovada unei interpretări în registru psihologic a viziunii *Merkavei* în vechile surse ebraice; vezi și Halperin, *Merkabah*, pp. 174-175.

108. Vezi Scholem, *Major Trends*, p. 29, unde el se referă la Macarie Egipteanul care a interpretat, în secolul al IV-lea, viziunea lui Iezechiel ca fiind o viziune a „secretului sufletului". Vezi și *supra*, n. 107.

109. Vezi, de ex., afirmația lui Hai Gaon care cosideră că misticul poate să aibă viziuni cu palate și îngeri ignorând intenționat vederea lui Dumnezeu. Despre reacția tatălui lui Hai Gaon la cartea *Shi'ur Komah*, vezi *Ozar ha-Geonim*, Levin ed., pp. 11-12. R. Sherira refuză să aprobe o concepție antropomorfică despre Dumnezeu.

110. Cf. și rezervele lui R. Hai față de practicile mistice și magice legate de numele divine – Levin, *ibid.*, pp. 16-24; și Odette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Age*, Leiden, 1962, pp. 33-35.

111. Vezi în special concepția lui R. Hai, *ibid.*, p. 15, potrivit căreia viziunile interioare sunt evenimente miraculoase dăruite de Dumnezeu celor drepți. Această atitudine reprezintă o încercare evidentă de a discredita tehnicile mistice.

112. Vezi Scohlem, *Les origines de la Kabbale*, p. 254. El a afirmat că tehnicile din literatura Hehalot au degenerat în „literatură pură" (vezi *Major Trends*, p. 51), afirmație ciudată dacă ținem seama de numeroasele dări de seamă despre ascensiuni ale sufletului atestate de-a lungul secolului al XIX-lea, așa cum vom vedea *infra*.

113. *Ibid.*, pp. 254-255. Cf. A.J. Heschel, „Lo Spirito Santo nel Medio Evo" (în ebr.), in *Studii in onore di A. Marcus*, New York, 1950, pp. 175-208.

114. Cf. adăugirile lui Abraham din Torrutiel la *Sefer ha-Kabbalah* a lui Abraham ben David, republicate în *Two Chronicles from the Generation of the Spanish Exile* (în ebr.), introducere de A. David, Ierusalim, 1979, p. 28.

115. Vezi G. Scholem, „On the Profecy of R. Ezra of Moncontour" (în ebr.), in *Tarbiz*, 2, 1931, p. 244.

116. Acest poem de trei versuri a fost publicat de Naftali Fried, in *Tarbiz*, 2, 1931, p. 514 (în ebr.).

117. Vezi Naftali Zevi Hirsch Treves, *Comentariu la Siddur*, Thiengen, 1560, f. 40, 1b.

118. În legătură cu Talm. Bab. *Hagigah* 15b.

119. *Shibboley ha-Leket*, Samuel K. Mirsky ed., New York, 1966, vol. 1, par. 28, p. 46 și *Mahzor Vitry*, S. Hurwitz ed., Nürnberg, 1923, p. 364. Cf. și *Shibboley ha-Leket*, p. 176.

120. Publicat in D. Goldschmidt, *Mahzor to Rosh ha-Shanah*, Ierusalim, 1970, p. 216. Conținutul acestui poem este legat, în mod semnificativ, de viziunea lui Iezechiel.

121. Vezi Urbach, „The Traditions about Merkavah Mysticism", pp. 4-10.

122. Moșe din Taku, „Ketav Tammim", in *Ozar Nahmad*, IV, 1863, p. 85.

123. Benayahu, *Sefer Toldot ha-Ari*, p. 155. Cf. și *supra*, n. 36, unde ascensiunea spirituală este obținută cu ajutorul plânsului deliberat.

124. *Ibid.*, pp. 154-155.

125. *Baddei ha-Aron*, ms. Paris, Bibl. Nationale, ebr. 840, f. 45a. Cf. și Idel, *Notes*, pp. 145-149.

126. Într-o frază anterioară, Șem Tov vorbește despre unirea cu „o splendoare pură și limpede", *ibid.*, f. 45a.

127. *Ibid.*, f. 45a, 45b-46a; vezi Idel, „*Hitbodedut* as Concentration", par. VI. Vezi și n. 77, în legătură cu asemănarea dintre percepția interioară a *Merkavei* în interpretarea lui Hai Gaon, menționată mai sus.

128. Vezi Idel, „Shelomo Molkho as Magician", pp. 204-205, în special n. 78. Vezi și *infra*, cap. IX, sec. III (3) în legătură cu interpretul pneumatic.

129. *Sefer ha-Hezyonot*, p. 112. Despre „ascensiuea pur imaginativă" a sufletului către rădăcina lui din tratatul lui Vital, *Sha'arey Kedusha*, vezi Werblowski, *Karo*, pp. 69-75.

130. Putem presupune o anumită legătură între situația descrisă în acest text și dictonul midrașic după care măreția căinței stă în faptul că ea ajunge la tronul de glorie. Cf. *Pesikta Rabbati* și Victor Aptowitzer, „Untersuchungen zur Gaonäischen Literatur", in *HUCA*, 8-9, 1931, p. 397.

131. Vezi *supra*, sec. I, pentru citatul din *Sefer ha-Hezyonot*, p. 42 sqq. pentru o altă discuție interesantă despre ascensiunea sufletului, vezi *ibid.*, pp. 47-49; semnificația precisă nu reiese, totuși, din context.

132. Cf. *Shivehey ha-Besht*, J. Mondshine ed., pp. 235-236, versiunea Koretz.

133. Coloana care unește Paradisul inferior cu alte niveluri ale realității este atestată în cele mai vechi surse cabalistice; vezi, de ex., *Seder Gan Eden*, in Eisenstein, *Ozar ha-Midrashim*, pp. 85-86. Motivul stâlpului pe care urcă șamanul sau sufletele morților apare în diferite tradiții. Potrivit unei legende, ultimul subiect discutat de către Beșt a fost stâlpul sufletelor. Vezi Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters*, p. 84.

134. Este evident vorba de Ahiya Șilonitul; despre acest profet ca mentor mistic, vezi Liebes, „The Messian of the *Zohar*", p. 113, n. 114.

135. Despre această problemă, vezi Scholem, *Explications and Implications*, pp. 309-310: Liebes, „The Messiah of the *Zohar*", pp. 113-114.

136. *Shivehey ha-Besht*, Mondshine ed., p. 235; vezi Ițhak Safirn, *Zohar Hai*, III, f. 76b.

120. Cf. *supra*, n. 84, textul lui Yehiel Mikhael din Zloczow, cu siguranță anterior cuvintelor lui Șneur Zalman.

121. Deut. 15,5. În ebraică, forma *u-vo-tidbakun* poate fi înțeleasă „și în el vă veți uni".

122. Vezi Louis Jacobs, „Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought", in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, University of Alabama, 1979, pp. 157-166; Shlomo Pines, „Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, 1980, pp. 245-246.

123. *Kedushat ha-Levi*, f. 102b.

124. *Ben Beiti*, Przemilany, 1900, f. 109d; cf. și lucrarea lui Reuven Horowitz, *Dudaim ha-Sadeh*, f. 47a. Despre *me'at* și despre *devekut*, vezi sursa midrașică citată *supra*, cap. III, n. 10.

125. Cf. M. Eliade, *Rites and Symbols of initiation*, New York, 1958.

126. *Ibid.*, pp. 35-37, 62-64.

127. Cf. descrierea înghițirii din lucrarea lui Juan de la Cruz, *Ascensiunea pe muntele Carmel*; cf. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Londra, 1959, p. 122. În acest fragment, se discută o experiență teribilă, unele dintre detaliile ei amintind întâlnirea inițiatică cu un monstru, deși în acest caz obiectul experienței este Dumnezeu. Se pare totuși că acest tip de experiență aparține „nopții întunecate a sufletului" care precedă adevărata experiență de unire.

128. Despre fascinație și misticism, vezi Otto, *The Idea of the Holy*, pp. 45-55.

CAPITOLUL 5

1. Fac excepție importantul studiu al lui Werblowsky, *Karo*, pp. 38-83, și cel al lui Lawrence Fine, „Maggidic Revelation in the teachings of Isaac Luria", in J. Reinharz și D. Swetschinski ed., *Mystics, Philosophers, and Politicians; Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham, N.C., 1982, pp. 141-152; Fine, „Recitation o *Mishna* as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", in *REJ*, 116, 1982, pp. 183-199; Louis Jacobs, *On Ecstasy: A Tract by Dobh Baer of Lubavitch*, New York, 1963.

2. Putem include printre aceste figuri și pe Abraham Abulafia, Ițhak din Acra, Moșe Cordovero, Ițhak Luria, Haim Vital și pe unii maeștrii hasidici.

3. Vezi Idel, „Inquiries", pp. 201-226.

4. Sper să discut această practică într-un studiu viitor.

5. Idel, „*Hitbodedut* as Concentration".

6. Despre combinarea de litere, vezi Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. I.

7. Un studiu special dedicat combinației de litere este în curs de elaborare.

8. Vezi Peter Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der Rabbinischen Überlieferung*, Leiden, 1981; Melvin Glatt, „God the Mourner – Israel's Companion

ibn Ata Allah" in *Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Mélanges*, 12, 1974, p. 69.

35. *De Beatitudine: Capita Duo R. Mosi ben Maimon Adscripta*, H.S. Davidowitz și D.H. Baneth ed., Ierusalim, 1939, p. 7, prezintă discordanțe între originalul arab și versiunea ebraică, fapt lipsit de relevanță pentru discuția noastră. Despre experiența extatică și muzică, vezi Idel, „Music and prophetic Kabbalah", p. 156, n. 27. Termenul tradus aici prin „experiență extatică" are și conotația de „înecare" sau de „sufocare"; cf. *supra*, cap. IV, n. 68. Despre problema autorului acestui tratat, vezi Idel, „Prophetic Kabbalah and Land of Israel", p. 108, n. 18. În unele texte medievale, rugăciunea și plânsul sunt într-adevăr legate între ele (cf., de ex., *Sefer Hasidim*, Yehuda Wistinetzki ed., Frankfurt, 1924, par. XI, p. 9; par. 415, p. 123; și Eleazar din Worms, *Sefer ha-Rokeah*, Ierusalim, 1960, p. 30; referirile mi-au fost furnizate de prof. I. Marcus. Impactul mistic al acestui act nu poate fi surprins totuși pe baza acestor texte.

36. Ms. Oxford, Bodleian Library 1706 f. 494b. Cf. *Hanhagot he-Ari*; cf. Benayahu, *Sefer Toldot ha-Ari*, p. 319. Vezi și lucrarea lui Yakov Zemah, *Nagid u-Mezaveh*, Lemberg, 1863, f. 22a. Despre ascensiunea sufletului la Luria, vezi *infra*, n. 123. Cf. și Ițhak Safrin, *Zohar Hai*, vol. III, f. 130a. Despre *Hanhagot* ale lui Abraham Berukhim, vezi Fine, *Safed Spirituality*, pp. 47-53.

37. Cf. G. Scholem. *The Dreams of the Sabbatean R. Mordecai Ashkenazi* (în ebr.), Ierusalim, 1938, p. 17.

38. *Shivehey ha-Ari*, cf. Benayahu, *Sefer Toledot ha-Ari*, pp. 231-232. Vezi și Safrin, *Netiv Mizvotekha*, pp. 86-87.

39. Vezi *infra*, când Safrin vede spatele *Șekinei*.

40. Cf. *Pesikta Rabbati*, Friedmann ed., Viena, 1880, f. 130b; *Yalkut Shimoni*, Ieremia, n. 293.

41. Versiunea din *Yalkut Shimoni* este „Vai mie, din pricina ta, o mamă Sion!" Cf. *infra*, visul lui Vital în care expresia „Mamă, mamă" apare într-un context analog.

42. *Sefer ha-Hezyonot*, A.Z. Aeshkoli ed., Ierusalim, 1954, p. 42.

43. Legarea este o tehnică bine cunoscută pentru a provoca impotența bărbatului, așa cum apare din context. Vezi Saul Lieberman, *Greek and Hellenism in Jewish Palestine* (în ebr.), Ierusalim, 1962, p. 83 și n. 124.

44. Vezi Aeshkoli ed., *Sefer ha-Hezyonot*, p. 43, n. 67.

45. Am tradus aici fragmentul printr-o versiune combinată din ediția lui Aeshkoli, p. 44, și un citat din *Sefer ha-Hezyonot*, găsit in Ițhak Iehiel Safrin din Komarno, *Netiv Mizvotekha*, p. 87.

46. Cf. *supra*, n. 41.

47. Isa. 6,1.

48. Dan. 7,9.

49. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 204-205. Cf. acest pasaj cu pasajele citate mai sus din literatura apocaliptică, unde apariția îngerilor precedă postul și plânsul – recomandate în acest scop – și e urmată de o viziune sau de o revelație importantă. Vezi textul citat mai sus în care se vorbește despre „plânsul mare al lumii care nu se auzise niciodată din ziua facerii lumii; au coborât râuri de

lacrimi din ochii lor și atunci a fost dezvăluit secretul bucuriei divine." Scholem, *Be'Ikvot Mashiah*, p. 16.

50. Ceva mai departe, se vorbește despre o altă viziune a *Merkavei*. Vezi Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 206.

51. *Ibid.*

52. D. Ben-Amos și J.R. Mintz ed., *In Praise of the Ba'al Shem Tov*, Bloomington, Ind.-Londra, 1972, pp. 53-54.

53. Cf. prefața nepotului lui Eliyah la comentariul lui la *Sifra de-Zeniuta*, Vilna, 1891.

54. Naftali ben Menahem ed., Ierusalim, 1944, p. 19. Editorul a remarcat asemănarea dintre fragmentul din *Megillat Setarim* și framentul din *Netiv Mizvotekha*, p. 19, n. 53, însă a fost indus în eroare de faptul că Safrin folosește persoana a treia în unele din lucrările sale în care își relatează experiențele. Așadar, Ben Menahem a crezut că fragmentul citat în cea de a doua lucrare este legat de Levi Ițhak din Berdișev, care era menționat ceva mai sus. Nu există însă un motiv valabil pentru a accepta o atare ipoteză. În *Megillat Setarim*, autorul folosește persoana întâi în toată povestirea sa. Multe culegeri de hagiografie hasidică din a doua jumătate a secolului trecut atribuiau povestirea noastră lui Levi Ițhak din Berdișev, induși în eroare de stilul autorului din *Netiv Mizvotekha*; vezi Buber, *Tales of the Hasidim, Early Masters*, p. 204.

55. P. 87. În această versiune, autorul folosește persoana a treia. Am folosit persoana întâi în fragmentele care lipsesc din *Megillat Setarim*. În *Netiv Mizvotekha*, data semnalată este douăzeci.

56. Despre acest concept, vezi Norman Cohen, „Shekhinta Ba-Galuta: A midrashic Response to Destruction and Persecution", in *Journal for the Study of Judaism*, 13, 1982, pp. 147-159.

57. Această expresie, ca și contextul, provine din *Zohar*, III, 115b.

58. Și în versiunea lui Safrin a lui *Sefer ha-Hezyonot*, citată *supra*, se vorbește despre apariția unei tinere femei strălucitoare. Despre concepția „fecioarei luminii", ca o denumire pentru *Șekina*, vezi și M. Idel, „The Attitude to Christianity in *Sefer ha-Meshiv*" (în ebr.), in *Zion*, 46, 1981, pp. 89-90; și în viziunea lui Asher Lemlein despre care vezi Ephraim Kupfer, „The Vision of R. Asher ben R. Meir Lemlein Reutlingen" (în ebr.), in *Kovez'al-Yad*, 8(18), Ierusalim, 1976, pp. 402-403; cf. *ibid.*, p. 398 unde obiectul viziunii este o femeie înveșmântată în negru.

59. Tânăra este menționată numai în *Megillat Setarim*, unde autorul folosește prima persoană; în *Netiv Mizvotekha*, el scrie „etc."

60. Despre aceste ornamente, vezi Liebes, „The Messiah of the *Zohar*", p. 214, n. 33.

61. Cf. viziunea lui Avraham Berukhim *supra*.

62. Ieș. 33,20.

63. Vezi Werblowski, *Karo*, p. 63; *Netiv Mizvotekha*, p. 87. Cf. concepția despre căință și plâns din Elimelek din Lîjansk, *No'am Elimelek*, Ierusalim, 1960, f. 29b.

89. Ascensiunea eschatologică a sufletului în momentul morții rămâne așadar în afara discuției noastre. În legătură cu aceasta, vezi A. Altmann, „The Ladder of Ascension", in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Ierusalim, 1967, pp. 1-29.

90. Menționez aici numai două studii recente despre ascensiunea sufletului: Allan Segal, „Heavenly Ascent in Hellenic Judaism, Early Christianity, and Their Environment", in *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, II, Principat, vol. 23, 2, Berlin, 1980, pp. 1333-1394, în special pp. 1388-1394 care cuprind o bibliografie selectivă; Ioan Petru Culianu, *Psychanodia, 1 – A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden, 1983; Culianu, *Out of this World, Otherworldly Journey from Gilgamesh to Albert Eistein*, Boston-Londra, 1991: C. Kappler, ed., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1987. Cf. și referințele din nota următoare.

91. Morton Smith, „Ascent to the heavens and the Beginnings of Christianity", in *Eranosjahrbuch*, 50, 1981, pp. 403-428; Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973, pp. 237-249; Smith, *Jesus the Magician*, New York, 1981, pp. 124-125.

92. „Ascent", p. 415.

93. *Ibid.*, pp. 426-428.

94. 2 Cor. 12,3. Despre acest text, vezi articolul recent al lui Peter Schäfer, „New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into heaven in Paul and in merkavah Mysticism", in *JJS*, 35, 1984, pp. 19-35. Schäfer nu ia în considerație interpretarea lui Smith sau a predecesorilor lui, potrivit căreia afirmațiile lui Pavel ar trebui puse în legătură cu Isus. Vezi și A.F. Segal, *Paul the Convert*, New Haven-Londra, 1990, pp. 34-71.

95. Vezi Scholem, *Jewish Gnosticism*, p. 18 și Itamar Gruenwald, „Knowledge and Vision", in *Israel Oriental Studies*, 3, 1973, p. 106.

96. *Genesis Rabba* 14,9, pp. 133-134. Urcarea nocturnă a sufletului nu este eschatologică și nici nu se referă la un tip de experiență mistică. În acest context, este cazul să ne amintim episodul cu Șimon bar Iohai (Talm. Bab. *Sukkah*, 45a) unde se afirmă că faptul că el vede în lumea superioară câțiva aleși este rezultatul unei călătorii mistice. Despre această afirmație, cf. A. Kaminka, „Die Mystischen Ideen des R. Simon b. Iohai", in *HUCA*, 10, 1935, p. 165, și referințele comparate relatate de autor.

97. *Heikhalot Rabbati*, cap. XX, in Wertheimer, *Batey Midrashot*, I, pp. 97-99; Schäfer, *Synopse*, n. 225-228. Despre acest fragment, vezi Lawrence Schiffman, „The Recall of Rabbi Nehuniah ben Ha-Qanah form Ecstasy in *Heikhalot Rabbati*", in *AJSreview*, 1, 1976, pp. 269-281; Saul Lieberman, in I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, 1980, Appendice, pp. 241 sqq. Cf. și Idel, *Golem*, pp. 285-287.

98. *Heikhalot Rabbati*, *ibid.* Despre experiența mistică în literatura Hehalot, cf. J. Dan, „S-a deschis cel de al șaselea palat" (în ebr.), in J. Dan ed., *Ancient Jewish Mysticism*, Ierusalim, 1967, pp. 197-220.

99. Vezi și versiunea specifică a discuției despre studiul mistic al scrierii *Ma'ase Merkavah* păstrată în Azriel, *Commentary on the Talmudic Aggadot*,

in Tragedy", 28, 1979, pp. 79-80; M. Piekarz, „Idea mesianică în epoca de înflorire a hasidismului" (în ebr.), in *Ideea mesianică în Israel*, in *Iyyun* (număr special pentru sărbătorirea celei de a 80-a aniversări a nașterii lui Gershom Scholem), Ierusalim, 1982, pp. 239-240.

9. Nu doresc să discut alt tip de plâns care rezultă din experiența extatică, deoarece acesta nu constituie o tehnică specifică; despre acest plâns, vezi Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements*, pp. 42-43; Z. Gries, „Hasidic Conduct (hanhagot) Literature as an Expression of Ethics" (în ebr.), teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 1979, pp. 165-167.

10. Versiunea A, în traducerea lui F.I. Anderson, este publicată in J.H. Charlosworth ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, 1983, p. 107. În versiunea paralelă, H, *ibid*., p. 106, se spune că Enoh a plâns în timpul care a precedat revelația.

11. Traducere de B.M. Metzger, in *ibid*., p. 532.

12. *Ibid*.

13. *Ibid*., p. 535.

14. Traducere de A.F.J. Klijn, in *ibid*., p. 623.

15. *Ecclesiastes Rabba*, 10,10. Cf. interesantul material citat de A. Marmorstein, „Deux renseignements d'Origène concernant les Juifs", in *REJ*, 61, 1920, p. 196, n. 2. Deosebit de importantă este mărturia lui Origene privind necesitatea plânsului pentru dezvăluirea secretelor ascunse în textele sacre. Putem să credem, așadar, că a existat o veche legătură între înțelegerea secretelor și plâns. Vezi și *ibid*., referitor la motivul plânsului și al meditației în textele sacre.

16. Potrivit lui S. Löwy, „The Motivation of Fasting in Talmudic Literature", in *JJS*, 9, 1958, p. 34, Șimon i-a apărut discipolului în vis.

17. Despre interdicția de a se duce la cimitir în scopuri oculte, vezi *ibid*., pp. 33-34.

18. Despre acest Midraș, vezi Samuel T. Lachs, „Midrash Hallel and Merkabah Mysticism", Graetz College, Anniversary Volume, Philadelphia, 1971, pp. 193-203, în special p. 199.

19. Cf. Jellinek, *BHM*, V, p. 97. O legătură între *za'ar* și secrete se regăsește și într-un text despre *Merkava*, cf. Scholem, *Jewish Gnosticism*, p. 113.

20. Despre vechea concepție ebraică privind fântâna înțelepciunii, vezi David Flusser și Shmuel Safrai, „The Essene Doctrine of Hypostasis and R. Meir", in *Immanuel*, 14, 1982, pp. 45-47. În textul nostru, fântâna mitică s-a transformat în ființa omenească însăși. Problema va constitui subiectul unui viitor studiu.

21. Ps. 114,8.

22. Iov, 28,11. Același verset este citat într-un context asemănător în *Avot de-R. Nathan*, versiunea A, cap. 6. Vezi Urbach, „The Traditions about Merkavah Mysticism", p. 11, în comp. cu lucrarea sa, *The Halakhah: Its Sources and Evolution* (în ebr.), Givatajim, 1984, p. 186.

23. Iov, 28,10: „Și nimic de preț nu scapă privirii lui."

24. Cf. comentariul lui Yehoshua Falk, „Binyan Yehoshua" despre *Avot de-R. Nathan*, cap. 6.

25. Deși vederea *Merkavei* și dezvăluirea secretelor pot fi cu siguranță considerate două subiecte separate, se pare că există o strânsă legătură între ele. Urbach a remarcat asemănarea dintre cele două pasaje, unul din *Midrash Shir ha-Shirim*, Grünhut ed., Ierusalim, 1897, p. 8, iar celălalt din Moșe ibn Tibbon, *Comentariu la Cântarea cântărilor*, Lyck, 1874, f. 9a, considerat un citat din *Genesis Rabba*. Cf. E.E. Urbach, „Sermons of Our Sages, the Commentary of Origen to Song of Songs and the Jewish-Christian Polemics" (în ebr.), in *Tarbiz*, 30, 1961, p. 150, n. 7. Despre secretele Torei și ale Merkavei în Cabala de la origini, vezi Idel, „Maimonides and Kabbalah", sec. II. Cf. comentariul lui Urbach la fragmentul din *Avot de-R. Nathan*, citat *supra*, n. 22.

26. I Reg. 18,42.

27. Talm. Bab. *Berakhot* 34b.

28. Talm. Bab. *Avodah Zarah* 17a. Despre căință și funcția cathartică a pânsului în asceza creștină ortodoxă, vezi Ignace Briantchaninov, *Introduction à la tradition ascétique de l'Eglise d'Orient*, Saint-Vincent-sut-Jabron, 1978, în special pp. 270-276; și *infra*, n. 84. Pentru o bibliografie despre plânsul religios, vezi H. Tirosh- Rotschid, „Continuity and Revision in the Study of Kabbalah", in *ASJreview*, 16, 1991, p. 181, n. 27.

29. Obținerea cunoașterii imediate a lumii care va veni este menționată în legătură cu Hanina ben Teradyon, personaj de marcă al vechiului msiticism ebraic, *Avodah Zarah* 18a.

30. *Heikhalot Zutarti*, Schäfer, *Synopse*, n. 424 și *responsum* al lui Hai Gaon în *Ozar ha-Geonim*, vol. 4 despre *Hagigah*, Ierusalim, 1931, pp. 13-15 și *infra*, sec. II.

31. Vezi Scholem, *Major Trends*, p. 49.

32. Ms. New York, JTS 1786, f. 26a. Textul constituie introducerea la un tratat eschatologic intitulat *Aggadat R. Ishmael*, publicat în Yehuda Even Shemuel, *Midreshei Geulah*, Ierusalim-Tel Aviv, 1954, p. 148. Versiunea tipărită, care prezintă interpretări mai bune decât cele din fragmentul citat, nu menționează motivul plânsului.

33. *Zohar*, III, 166b. Afinitatea dintre plâns și dezvăluirea secretelor din Tora apare în mai multe rânduri în *Zohar*, legată întotdeauna de Șimon; cf. *Zohar*, I, 1b, 7b, 11a, 113a; II, 9a etc. Cf. *Comentariul la Pentateuh* al lui Menahem Recanati, f. 37d, în care autorul scrie că plânsul lui Șimon este provocat de revelarea extatică a secretelor; deci nu este vorba de un plâns „tehnic". Această interpretare provine însă dintr-o concepție din Gerona despre extaz, prezentă în *Zohar*. Cf. *supra*, cap. III.

34. Trebuie să remarcăm faptul că profețiile lui Iezechiel încep cu vederea *Merkavei* și se încheie cu vederea Templului. Vezi și practicarea, atestată în secolul al XVI-lea, poziției lui Ilie pentru a ajunge la vederea luminilor cerești; cf. Iosef ibn Sayah, *Even ha-Shoham*, citat în Scholem, *CCCH*, p. 90. Această practică era folosită și de sufiți. Vezi Ernst Bannerth, „Dhikr et Khalwa d'après

64. Cf. Werblowski, *Karo*, pp. 109-111. Vezi și experiența lui Nathan din Gaza discutată de Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 217-218. Despre natura extatică a lui *Shavu-'ot*, vezi Liebes, „The Messiah of the *Zohar*", pp. 208-215.

65. *Netiv Mizvotekha*, pp. 18-21.

66. *Ibid*., p. 86.

67. Cf. interesanta povestire a vizitei făcute de Ițhak Safrin maestrului său, Abraham Yoshua Heschel din Apt: „Mă aflam odată în prezența lui; el vorbea cu o văduvă și am înțeles că îi spunea cuvinte de adâncă înțelepciune cu privire la exilul *Șehinei* care era ca o văduvă; am început atunci să plâng și a plâns și el" (*Zohar Hai*, II, f. 395a). O versiune ușor diferită este relatată de vărul lui Safrin, Ițhak Eisik din Jidakov, analizată pe scurt de Erich Neumann in „Mystical Man", in J. Campbell ed., *The Mystic Vision*, Princeton, N.J., 1982, p. 411. Să remarcăm că numai menționarea exilului lui *Șehina* este suficientă pentru a provoca plânsul.

68. Demn de notat este faptul că, pentru Safrin, experiența cu *Șekina* lipsită de podoabe este superioară aceleia unde *Șekina* apare bogat împodobită. Cf. parabola cu copila din *Zohar*, II, 99a, *infra*, cap. IX.

69. Necesitatea de a participa la exilul lui *Șehina* fusese deja formulată în *Zohar* și în Cabala din Safed. Vezi Berakhah Zack, „The Galut of Israel and the Galut of the Shekhinah in R. Moshe Cordovero's book *Or Yakar*" (în ebr.), in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 1, n. 4, 1982, pp. 176-178. Cu toate acestea, lipsesc din acest fragment motivele plânsului și cel al revelației vizuale a lui *Șekina*. Safrina acorda o mare importanță acestei practici, așa cum știm din *Nozer Hesed*, p. 65.

70. *Heikhal ha-Berakhah*, I, f. 219c. Este interesant de notat că, la sfârșitul primei introduceri la *Ozar Hayyim* și la *Heikhal ha-Berakhah*, Ițhak Safrin mărturisește că, după o perioadă zbuciumată, Dumnezeu l-a transformat într-o ființă nouă. Putem prin urmare să presupunem că primul citat reflectă o schimbare mistică personală asociată cu plânsul. Despre plâns și îndurare în toiul nopții, vezi povestirea cu vizionarul din Lublin, un discipol al lui Iakov Ițhak ha-Levi Horowitz, în legătură cu maestrul său, citată de Safrin în *Heikhal ha-Berakhah*, II, f. 276cd. Este probabil ca Safrin să fi primit practica plânsului de la unchiul său, Zevi Hirsch din Jidahov, discipol al vizionarului din Lublin. Despre plânsul acestuia din urmă, vezi și *Eser meorot*, în *Sefarim Kedoshim mikol Talmide ha-Besht*, Brooklyn, N.Y., 1981,vol. 2, f. 45a, f. 52a.

71. *Zohar Hai*, II, 426ab.

72. Vezi *supra*, n. 70, despre legătura dintre lumina divină și plâns în lucrarea lui Safrin, și *infra*, în citatul din *Zohar Hai*, II, 455d.

73. Cf. cererea lui Moise care plângea, adresată cerului și pământului, ca acestea să se roage pentru el, iar el să poată scăpa în acest fel de moarte. Cf., de ex., *The Sermon on Moses' Death*, in Eisenstein, *Ozar ha-Midrashim*, p. 380. Aceeași expresie apare și în descrierea lui Safrin cu privire la implorarea adresată de el, in *Zohar Hai*, II, f. 456a.

74. Cf. *infra*, citatul din *Zohar Hai*, II, 455d.

75. *Zohar Hai*, II, 455d.

76. Prov. 18,4. Valoarea numerică a acestei părți a versetului este 629, ceea ce corespunde anului 1869, an în care Safrin și-a încheiat prima parte din *Zohar Hai*.

77. *Damesek Eli'ezer*, Przemîslani 1902, vol. 1, f. 5b-6a (prefața).

78. Conținutul visului a fost analizat de Ițhak Safrin la cererea fiului său, care l-a rugat să interpreteze semnificația.

79. Adică Ibba, unul din protagoniștii din *Zohar*.

80. *Avot* 6,1. Demn de notat este faptul că aceste secrete au fost considerate ca *Ma'aseh Bereshit, Ma'aseh Merkavah* și *Sefer Iețira*. Vezi S. Horwitz ed., *Mahzor Vitri*, Ierusalim, 1963, p. 555; și Idel, „The Concept of Torah", p. 36, n. 38. Cf. afirmația lui Safrin (*Megillat Setarim*, p. 14) potrivit căreia, când se studiază Talmudul se obține experiența unei „lumini mari", legată de sălășluirea *Șekinei*.

81. *Midrash Tehilim* despre Ps. 105,1; Idel, „The Concept of Torah", pp. 36-37, n. 39.

82. Vezi *supra*, n. 80, unde Safrin, care a folosit o tehnică anomică, a afirmat că a avut o experiență mistică și cu ajutorul unei tehnici nomice. Cum se știe, afirmația din *Avot* 6,1 constituie motto-ul unui studiu mistic despre Tora, în hasidism.

83. Talm. Bab. *Shabbat* 30a.

84. Vezi mai ales tema „darul lacrimilor"; cf. J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, New York, 1982, pp. 58-59, și *supra*, n. 28, materialul citat de Margaret Smith, *The Way of the Mystics*, New York, 1978; vezi și George A. Maloney, *Inward Stillness*, Denville, N.J., 1975, pp. 105-120.

85. Vezi Smith, *The Way of the Mystics*, pp. 155-157, în special p. 157; „O frate, n-ai să plângi din dor de Dumnezeu? Oare Vederea Lui va fi refuzată celui careva plânge din pricina dorului fierbinte pentru Domnul său?" Un grup de asceți sufiți era numit *bakka'un* – „plângători"; vezi *ibid*., p. 155; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill, N.C., 1978, p. 31; și *supra*, n. 84.

86. Despre păstrarea unor vechi concepții ebraice în texte gnostice și despre revitalizarea lor în Cabala medievală, vezi *infra*, cap. VI.

87. *Ecstasy*, pp. 168-170.

88. Așadar, tipuri de ascensiune mistică ca acela al lui Bonaventura din misticismul creștin sau de ridicare a intenției mistice – *kavana* – din misticismul ebraic sunt străine de discuția noastră. Aceste tipuri de ascensiune erau în general călătorii spirituale întreprinse de una din facultățile sufletului, în general cea rațională, foarte rar de cea imaginativă. Călătoria interioară a sufletului din neoplatonism către Divinul care se află în el este și ea diferită de categoria de care ne ocupăm. Despre influența acestei din urmă concepții asupra misticii ebraice, vezi Idel, „Types of Redemptive Activity", pp. 256-257, n. 20. Despre continuitatea practicii „ascensiunii sufletului" din tradiția Hehalot și până la Israel Baal Șem Tov, vezi și Tali Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago-Londra, 1990, pp. 6-15.

151. Expresia derivă din binecuvântarea lumii și se referă la soare și la lună care reprezintă în acest fragment, în mod simbolic, puterile divine masculină și feminină.

152. Cf. Ieș. 36,13.

153. Fac. 19,24.

154. Această teorie există într-un text destul de explicit care ar putea data de la sfârșitul secolului al XIII-lea; v. Idel, „Kabbalistic Material“, *op. cit.*, pp. 193-197.

155. Publicat în Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*, p. 144. V. și Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, New York, 1978, p. 82, care a remarcat apropierea dintre Filon și *Midrash Tadshe*.

156. V. Talm. Bab. *Yoma* 54a.

157. V. Talm. Bab. *Babba Batra* 99a.

158. V. *Sefer ha-Rokeah*, Ierusalim 1960, p. 22.

159. *Sodei Razaya*, p. 58.

160. 2 Sam. 6,2.

161. Ierusalim, 1965, pp. 242-243.

162. Despre 1,3; c.f *Sefer Yezirah*, p. 41; în ediția Premyzlany a comentariului, 3b, lipsește fraza care începe cu *she-hayah*. V. în comentariul său, *ibid*., f. 22b, unde Eleazar vorbește din nou despre corespondența dintre heruvimi și numele divine.

163. I Re. 7,30.

164. Cf. *Tanhuma*, ed. Buber, Numeri, f. 17a. V. și Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“, *op. cit*., p. 340, n. 35.

165. *Baddei ha-Aron*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebr., 840, f. 6a.

166. Descrierea talmudică a heruvimilor îmbrățișați pare a fi o aluzie la o entitate androgină.

167. V. *Comentariul* său *la Cântarea cântărilor*, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban*, 2, pp. 493, 496; remarca lui Tishby la Azriel, *Commentary on the Talmudic Aggadot*, p. 11, n. 1 și p. 71; tratatul lui Abraham din Köln, *Keter Shem Tov*, publicat în Jellinek, *Auswahl*, *op. cit*., pp. 42-43; Recanati, *The Commentary on the Pentateuch*, f. 49b.

168. V. Idel, „Jerusalem in Medieval Jewish Thought“, *op. cit.*

169. *Questiones et solutiones in Exodus* II, 66, citat in Goodenough, *By Light, Light, op. cit*., pp. 25-26. Cf. și perechea de entități care existau înainte de Creație în Pseudo-Filon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 60,2, considerată a fi o sizigie de puteri, concepție care a precedat corespondentului ei gnostic, influențat probabil de aceasta. Cf. Marc Philonenko, „Essenisme et Gnose chez le Pseudo-Philon“, in *Le origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, pp. 409-410.

170. Potrivit lui Goodenough, *By Light, op. cit*. p. 25, Filon se referă în acest fragment la numele divine „Kyrios“ și „Theos“.

171. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, N.J., 1954, 4, p. 132.

172. Citează fragmente din Talm. Bab. *Yoma* 54ab; v. *supra*, n. 156.

173. *Jewish Symbols*, *op. cit*., p. 132.

ebr.), in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Ierusalim, 1967, pp. 91-99. Dan nu analizează însă influența tehnicii mistice a lui Eleazar.

159. Vezi, de ex., „Ve-zot li-Yihudah“, in Jellinek, Auswahl, p. 25.

160. Vezi Matt, *The Book of the Mirrors*, p. 1.

161. Vezi citatul din Eleazar, *Sefer ha-Hokhma, infra*, n. 167.

162. Vezi Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia,* cap. I.

163. Cf. *supra*, sec. II.

164. Despre acest tratat, cf. Dan, *The Esoteric Theology*, pp. 143 sqq.

165. Ms. Cambridge, Add. 643, f. 184a; ms. Oxford, Bodleian Library, 1574, f 34b; ms. Vatican, ebr. 431, f. 39a.

166. *Ozar Nehmad* III, 1860, p. 84; vezi și Scholem, *Major Trends*, pp. 102-103.

167. *Sefer ha-Hokhmah*, ms. Oxfod, Bodleian Library, 1812, f. 55b. Despre acest tratat, vezi Joseph Dan, „The Ashkenazi Hasidic *Gates of Wisdom*“, in G. Nahon și C. Touati, *Hommages à Georges Vajda*, Louvain, 1980, pp. 183-189; Dan, *The Esoteric Theology*, pp. 44-57.

168. *Ibid*., f. 55b.

169. Termenul *Middot* are aici o valoare nesigură.

170. Expresia *Omke ha-Shemot* amintește unele expresii ce apar în lucrările lui Abulafia cu referire la calea cabalistică cea mai înaltă. Vezi Idel, „Maimonides and Kabbalah“, n. 83, 84, 93, 99 și expresia din Gikatilla, n. 105.

171. Cf. descrierea lui Eleazar despre transmiterea Tetragramei către un discipol, care reflectă probabil nu numai o practică din acea epocă. Cf. Dan, *The Esoteric Theology*, pp. 74-76; afirmația lui Dan că ceremonia de transmitere a numelui are numai conotații teologice, nu și magice, trebuie modificată susținându-se o mai mare implicare practică a cunoașterii căpătate prin primirea numelui.

172. Vezi Idel, „The World of Angels in Human Shape“, pp. 1-5.

173. În legătură cu aceasta, vezi Idel, „The Concept of the Torah“, p. 28.

174. Vezi Idel, „The World of Angels in Human Shape“, p. 13, n. 52 și Idel, *The Mystical Experience*, cap. I, unde discut fragmente din Ițhak ibn Latif și Moses din Burgos.

175. Vezi, de ex., *Ozar Eden Ganuz*, ms. Oxford, Bodleian Library, 1580, f. 149b; unde menționez „Capitole din Hehalot“, „Cartea Bahir“ și „Alfabetul lui R. Akiva“.

176. Ms. München, Staatsbibliothek 43, f. 219c. Este vorba de o mică secțiune din *Sefer ha-Shem* intitulată *Eser havvayot*, atestată în diferite manuscrise. Acest tabel a fost copiat din compendiul lui Yehudah Hayyat la comentariul său la tratatul *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 197b și, apoi, din Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim*, f. 97cd. Cordovero cunoștea cele două versiuni ale tabelului; despre cea de a doua versiune vezi *infra*, n. 192.

177. Vocalele au fost înscrise pentru a ușura pronunțarea. Consider însă că funcția magică și mistică a vocalelor, cunoscută deja de către întreaga magie elenistică, putea să fie răspândită în cercurile iudaice. Despre mistica vocalelor

216. Expresiile ebraice provin din rugăciunea *Amidah* și constituie o dovadă evidentă a faptului că vizualizarea este legată de rugăciune. Continuarea citatului nostru menționează *kavana* în rugăciune.

217. *Hașmal* și *Mașbuș* au aceeași valoare numerică – 378.

218. Vezi Idel, „The World of Angels in Human Shape“, p. 58, n. 217 și Joseph Ashkenazi, *Comentariul la Sefer Iețira*, f. 27a sqq.

219. Despre aceste procese, vezi cap. VIII.

220. Despre acest cabalist, vezi prefața lui Moshe Hallamish la *Kabbalistic Commentary*, pp. 11-27; Georges Vajda, „Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie; la polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne“, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 23, 1956, pp. 45-144.

221. Vezi G. Scholem, „The Real Author of the *Commentary on Sefer Yezirah* Attributed to R. Abraham ben David and His Works“ (în ebr.), in *Kiryat Sefer*, 4, 1927-1928, pp. 294-295.

222. Hallamish, *Kabbalistic Commentary*, p. 223.

223. S-ar părea că se referă la tehnica contemplării literelor numelui divin, practică ce va fi analizată în detaliu în altă parte, în legătură cu Ps. 16,8. Cf. și *infra*, n. 244.

224. Expresia ebraică este *Marot ha-Sovot*, luată din Biblie, Ieș., 38,8; se poate însă demonstra că *Marot* este înțeles aici ca având semnificația de culoare, potrivit semnificației termenului cunoscută în epoca medievală. R. Iosef folosește o expresie analogă în *Comentariul la Sefer Iețira*, f. 27a. *Sovot* pare a fi asemănător cu *Melubașim*, atestat *infra*, și înseamnă evident apariția culorilor în jurul numelui divin. Vezi și *infra*,n. 227.

225. Cf. *Sefer Iețira*, I, 9.

226. Adică, „El va zbura“.

227. *Melubașim bo*; cf. textul lui David citat mai sus, unde culorile înconjoară Sefirot-urile; aici, ele acoperă literele numelui divin.

228. *Genesis Rabbah*, 17,5, p. 156.

229. Iosef Așkenazi, *Comentariu la Sefer Iețira*, f. 9d, 18b, 30b etc.

230. *Ibid*., f. 27a. Cf. și cap. VI, n. 230.

231. Ms. Paris, Seminarul Rabinic 108, f. 95a.

232. Vocalizarea termenului *devareka* în Ps. 119,89 a fost considerată uneori una din modalitățile de pronunțare a Tetragramei; vezi, de ex., un vechi fragment cabalistic păstrat în ms. Oxford, Bodleian Library 2240, f. 248b.

233. Verbul *șier*, atestat aici, este același cu cel din textul lui David menționat mai sus.

234. Ms. Milano, Ambrosiana 62, f. 4a. Cercul poate fi comparat cu cercurile lui Iosef Ashkenazi și discuțiile care se referă la ele din *Comentariul* lui *la Sefer Iețira*, f. 18ab, pe care sper să-l pot publica într-un studiu viitor.

235. Idel, „Kabbalistic Material“, pp. 193-197.

236. Vezi M. Idel, „Again on R. David ben Yehudah he-Hasid and R. Isaac Luria“ (în ebr.), in *Da'at*, 7, 1981, pp. 69-71. Concepția despre *Zeir Anpin*, ca

95. Eccl. 5,7.

96. *Ibid*..

97. A se compara numărul gnostic 360, care este considerat în *Eugnostos* ca fiind legat de zilele anului (Foerster, *Gnosis*, *op. cit*., 2, 32); așadar, referirea la primele zile ale săptămânii reprezintă o asemănare ulterioară cu vechea sursă; v. analiza mea în paginile ce urmează.

98. Eccl. 5,8. Consider că folosirea acestui verset este o dovadă a excelenței „pământului“, adică a tronului de glorie (v. *infra*, n. 106) în comparație cu cele șaptezeci și două de entități. Mai mult, pe baza cărții *Bahir* (ed. Margaliot, *op. cit*., par. 130, p. 57; par. 146, p. 64), „pământul“ reprezintă Sefira *Hohma*. O interpretare mult diferită a semnificației versetului din Ecclesiast se află în Scholem, *Les origines*, *op. cit*., pp. 145-146, n. 136.

99. Despre Iez. 1,6; v. și Rashi, *ad. loc.*

100. Cf. Scholem, *Explications and Implications*, pp. 270-283.

101. Cf. Scholem, *Bahir*, *op. cit*., pp. 66-67.

102. *Seder Gan Eden*, citat de Scholem, *ibid*., p. 66, n. 7.

103. Pentru simbolismul „Libanului“ înțeles ca una din Sefirot-urile superioare, adică *Hohma*, v. *infra*, cap. VIII.

104. *Hilkhot Yesodey ha-Torah*, 7,1. Expresia ebraică „forme sacre“ este identică cu cea din *Bahir*, așa cum a remarcat Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit*., p. 64, n. 10. Potrivit lui Maimonide, formele ar reprezenta intelectele separate, adică „îngerii“, deși acest termen diferă radical de concepția rabinică privitoare la acest subiect. Se pare că Maimonide ar fi moștenit o tradiție după care îngerii legați de tronul divin ar fi desemnați cu termenul „forme“. Semnificația „tronului“ pare a fi aceea de „convexitate a sferei diurne (= a empireului)“; v. Warren Z. Harvey, „A Third Approach to Maimonides' Cosmology-prophetology Puzzle“, in *HTR*, 74, 1981, p. 297, n. 37-38. Totuși, modul în care această semnificație a tronului divin se leagă de forme, înțelese ca intelecte separate, nu a fost încă analizat.

105. *Hilkhot Yesodey ha-Torah*, 7,1.

106. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 96, p. 42, Scholem, *Bahir*, *op. cit*., p. 69.

107. *Kuzari*, IV, 3.

108. Este totuși posibil ca această deosebire să aibă o oarecare legătură cu termenii islamici *arsh* și *Kursi* care înseamnă „scaun“, deși ipoteza nu poate fi verificată, din moment ce Ha-Levi a menținut terminologia ebraică în interiorul textului arab.

109. Majoritatea acestor forme se regăsesc în același paragraf din *Kuzari* IV, 3; v. și *ibid*., II, 4; IV, 5, 11, 25; și Wolfson, *Studies*, *op. cit*., II, pp. 86-95, care nu dezvoltă însă problema semnificației formelor; v. Wolfson, p. 10, n. 4.

110. *Bahir*, ed. Margaliot, par. 98-99, pp. 43-44; Scholem, *Bahir*, *op. cit*., p. 71.

111. Fac. 3,24.

112. *Ibid.*

113. Par. 94-95; Robinson, *The Nag Hammadi Library*, *op. cit*., p. 158.

în cercul lui Abulafia, cf. și R.J. Zwi Werblowsky, „Kabbalistische Buchstabenmystik und der Traum“, in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 8, 1956, pp. 164-169.

178. *Comentariu la Sefer Ieţira*, Premizlanî, 1883, f. 15d. Despre pătrunderea acestui text în literatură și în practica rinascimentală, vezi Idel, „Hermeticism und Judaism“, par. V; Idle, *Golem*, pp. 167-177.

179. Scholem, *On the Kabbalah*, p. 187. Vezi și propunerea lui Idel, *Golem*, pp. 272-274.

180. Vezi Matt, *The Book of the Mirrors*, p. 85; *Or Zarua*, ms. British Library 771, f. 92b. Tabelul a fost recopiat de către Moses Cordovero în *Pardes Rimmonim*, f. 98a din *Or Zaruah*. Menahem Recanati cunoștea și el această teorie specifică a celor treizeci și șase de combinații de litere și vocale, deși el nu copiase personal tabelul; vezi *Comentariul* său *la Pentateuh*, f. 49b. Cu toate acestea, comentatorul acestui text, Mordekai Jaffe, a identificat sursa lui Recanati și a dat în amănunțime combinațiile.

181. Vezi Moshe Hallamish ed., *Kabbalistic Commentary of Rabbi Joseph ben Shalom Ashkenazi on Genesis Rabbah*, Ierusalim, 1984, p. 256. În acest text, ca și în textul neidentificat citat în continuare (vezi n. 182) recitarea combinațiilor este legată de crearea golemului.

182. Ms. Sasson 290, pp. 198-200. Acest text va fi publicat și analizat cu altă ocazie. Atribuirea lui este provizorie din moment ce textul dovedește a avea afinități și cu gândirea lui David ben Iehuda he-Hasid; vezi Idel, *Golem*, pp. 121-124.

183. *Ibid*., p. 199.

184. Idel, „Kabbalistic Material“, p. 198.

185. Pentru o analiză mai amănunțită, vezi Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. I.

186. *Or ha-Sekhel*, ms. Vatican, ebr. 233, f. 97b și ms. Fulda 4, f. 32b.

187. Vezi Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*“, pp. 54-55, n. 161.

188. Idel, „Abraham Abulafia“, pp. 54-55, n. 161.

189. Vezi G. Scholem, „Chapters from *Sefer Sullam ha-Aliyah* of R. Yehuda Albotini“ (în ebr.), in *Kiryat Sefer*, 22, 1945, p. 168; David Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, New York, 1982, 2, pp. 65-66.

190. *Pardes Rimmonim*, f. 97ab.

191. Cordovero nu menționează numele lui Abulafia deoarece, la vremea scrierii lucrării *Pardes Rimmonim*, el a confundat lucrarea cu un tratat al lui Ghikatila, *Shar ha-Nikkud*. Într-o lucrare ulterioară, el a notat însă corect numele autorului și titlul cărții.

192. Vezi *supra*, n. 176.

193. Vezi M. Idel, „Some Remarks on R. Abraham Abulafia and R. Moses Cordovero“ (în ebr.), in *Da'at*, 15, 1985, pp. 117-120.

194. *Pardes Rimmonim*, f. 97a.

195. Cf. Idel, „Some Remarks“, p. 120.

196. *Pardes Rimmonim*, f. 97a.

197. *Ibid*., f. 97b.

sunt citate mai multe texte ebraice în care îngerii sunt identificați cu literele. V și *infra* pentru expresia „forme de adevăr“.

138. V. Idel, *ibid*., p. 3, n. 7.

139. *Sefer Kerovot*, ed. Wolf Heidensheim, Hannover, 1838, p. 141. Potrivit versiunii din *Sifre*, citată în *Yalkut Shim'oni, Ekev*, n. 872, se pare că aceste treizeci de trepte sunt cei drepți. Cifra poate fi asociată cu cele cincisprezece „Cântări ale Treptelor“ din cartea Psalmilor. Despre cele treizeci de trepte în sursele poetice, v. Ezra Fleischer, „Solving the Qiliri Riddle“ (în ebraică), in *Tarbiz*, 54, 1985, pp. 394-395.

140. Despre legătura dintre termenul *Ma'alot* și concepția despre îngeri, v. Maimonide, *Hilkhot Yesodey ha-Torah* 2,5.

141. Ps. 121,1.

142. Ms. Oxford, Christ Church 198, f. 73b; ms. Moscova 131, f. 87a.

143. Așadar, Sefirot-urile inferioare sunt considerate a fi vizibile sau oricum direct perceptibile în cadrul experienței profetice, în opoziție cu concepția tradițională despre Sefirot care sunt perceptibile numai datorită decodificării simbolurilor lor.

144. Cf. lista din *Sefer Yezirah* I, 12.

145. V. M. Friedlander, *Essays in the Writings of Abraham ibn Ezra*, Londra, 1943, pp. 23-24 (secția ebraică); Dan, *Esoteric Theology*, *op. cit*., p. 232. Termenul *Zurah* are diferite semnificații în *Sefer ha-Hayyim*, mergând de la semnificația astrologică până la cea angelică; această temă merită o analiză mai aprofundată care nu poate fi dezvoltată aici. Folosirea termenului *Zurah* de către maeștrii hasidici așkenazi a suferit influența descrierii lui Șehina făcută de Sa'adyah Gaon în care Șehina este descrisă ca o *Zurah* sau o entitate creată; v. Dan, *Esoteric Theology*, pp. 104 sqq., deși eu consider că acești autori au avut probabil alte surse. Folosirea de către Sa'adyah a termenului *Zurah* trebuie să fie analizată în contextul semnificației mistice a aceluiași termen în vechile texte ebraice. Dacă această ipoteză se va dovedi corectă, vom putea cu ușurință să înțelegem de ce maeștrii așkenazi au integrat concepția lui Sa'adyah în teologia lor. V. și Stroumsa, *Form(s) of God*, *op. cit*., p. 272, n. 14.

146. Scholem, *Elements*, *op. cit*., p. 294.

147. Unele aspecte ale acestei probleme au fost analizate în Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“, *op. cit*., pp. 337-342.

148. Publicat de Scholem, *Reshit ha-Kabbalah*, *op. cit*., p. 79; v. și Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit*., pp. 232-233; Twersky, *Rabad of Posquières*, *op. cit*., p. 291, n. 20. Sper să pot analiza problema influenței profunde pe care a avut-o acest vechi fragment al speculației cabalistice asupra Cabalei apărute mai târziu într-un studiu despre *du-parțufim*.

149. Cf. *Genesis Rabbah*, 8,1, p. 55; Talm. Bab. *Erubin* 18a.

150. Despre sursele grecești ale cuvintelor împrumutate *du-parțufim* și *androgynos*, atestate în Midraș în legătură cu Crearea omului, v. Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a symbol in Earliest Christianity“, in *History of Religions*, 13, 1974, p. 186, n. 90.

114. Cf. *Untitled Document*, ed. H.M. Schenke, col. 250, unde expresia „șapte dynamis ale celor șapte ceruri ale Haosului“ se referă la Ialdabaoth; așadar, șapte puteri și șapte fii sunt denumiri diferite pentru aceleași entități.

115. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 171, p. 74; Scholem, *Bahir*, *op. cit*., p. 123. Cf. și par. 128-129 analizate *infra*.

116. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 172, p. 74; Scholem, *Bahir*, *op. cit*., p. 123.

117. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 119, p. 53.

118. *Ibid*., par. 105, p. 56.

119. Deut. 22,7.

120. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 81, p. 36; cf. *ibid*., par. 82, p. 36.

121. V. *supra*, n. 84.

122. Cf. Origen, *Contra Celsum*, VI, 31-32; Irenaeus, *The Refutation of All Heresies* I, XXVIII, 3 unde fiii Ogdoadelor sunt asociați cu cele șapte planete.

123. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 128-129, p. 56; Scholem, *Bahir*, *op. cit*., pp. 96-97.

124. Isa. 6,3.

125. Despre o posibilă semnificație a acestui termen și despre originea sa, v. Joseph Dan, *The First Kabbalistic Circles* (în ebraică), Ierusalim, 1977, pp. 92-96.

126. Cf. textul din *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 171, *supra*, n. 115.

127. *Ibid*., par. 133, p. 57.

128. „Jadalbaoth reconsidered“, *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Peuch*, Paris, 1974, pp. 420-421. Pentru o critică a etimologiei propuse de Scholem, cf. Fallon, *The Enthronment of Sabaoth*, *op. cit*., pp. 32-34.

129. Este ciudat că Scholem nu a menționat în articolul său textele care au precedat cartea *Bahir*, deși el a remarcat „trecerea de la folosirea termenului ebraic care indică trupe – *hayalot* – la termenii *forțe* și *arhonți* în *Bahir*“ (p. 421, n. 3); în legătură tot cu *Bahir*, el scrie că pentru alcătuirea acestuia au fost folosite „surse care derivau din cercuri gnostice ebraice din aria Orientului Apropiat.“

130. V. în special remarca lui Scholem (*ibid*., p. 420), după care *Zevaot* era tradus încă din antichitate cu „Domnul lui dynamis“.

131. V. Fallon, *The Enthronment of Sabaoth*, *op. cit*., pp. 90-91.

132. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 172, p. 74. Cf. și *ibid*., par. 143 (citat *infra*), par. 172 și par. 119, pp. 53, 63, 74-75.

133. Fac. 9,6.

134. V. Idel, „The World of Angels in Human Shape“, *op. cit*..

135. *Songs of Sabbaoth Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta, Ga., 1985, pp. 293, 332.

136. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 143, p. 63.

137. *Adversus Haereses* I, 14, 1; despre contextul ebraic al acestui fragment, v. Idel, „The World of Angels in Human Shape“, *op. cit*., pp. 2-15, unde

198. Vezi *supra*, cap. III.

199. Pentru o analiză aprofundată a acestui subiect, vezi Idel, „Perceptions of Kabbalah“, și *infra*, cap. VII.

200. Folosirea tehnicilor combinatorii din *Sefer Ieţira* în scopuri mistice e un subiect de mare interes pe care nu-l putem prezenta aici. Vezi, deocamdată, Nicolas Sed, „Le *Sefer ha-Razim* et la méthode de «combinaison des lettres»“, in *REJ*, 130, 1971, pp. 295-303.

201. Vezi Idel, „Egidio da Viterbo and R. Abraham Abulafia's Book“ (în ebr.), in *Italia*, 2, n. 1-2, 1981, p. 48.

202. Vezi Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. III.

203. Cf. *ibid.*

204. Vezi despre acest subiect Gershom Scholem, „The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah“, in Alfred Jospe ed., *Studies in Jewish Thought*, Detroit, 1981, pp. 162-180. M. Idel, „Sull'intenzione dello Shemone Esre di Ysak Sagi Nahor“, in M. Urin și Goldreich ed., *Studi in Memoria di E. Gottlieb* (în curs de publicare).

205. Vezi Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pp. 316-319, 437-446.

206. Vezi Gottlieb, *Studies*, pp. 38-55. În articolul meu, citat *supra*, am demonstrat că atât textele lui Ițhak Sagi Nahor cât și în unele lucrări ale contemporanilor lui, și chiar în lucrări ale predecesorilor lui, intenția era în general legată de concentrarea în rugăciune pe numele extins al lui Dumnezeu.

207. Vezi *supra*, cap. III, despre posibilitatea ca un anumit text geronez să discute problema interiorizării celor zece Sefirot și a unificării lor. Despre pasajele noi legate de intenția rugăciunii în fazele inițiale ale Cabalei, vezi articolul meu citat *supra*, n. 204.

208. Vezi despre această problemă Arthur J. Deikman, „Deautomatization and the Mystic Experience“, in C. Tart ed., *Altered States of Consciousness*, 1972, pp. 25-46.

209. Unele amănunte istorice ale acestui subiect au fost tratate în Idel, „Kabbalistic Prayer and Colours“, pp. 17-27.

210. Despre problema culorilor în mistica ebraică, vezi G. Scholem, „Colours and Their Symbolism in Jewish and Mysticism“, in *Diogenes*, 108, 1979, pp. 84-111; 109, 1980, pp. 64-77. În pofida amplelor lui discuții pe tema culorii, Scholem nu menționează niciodată vizualizarea lor în cadrul rugăciunii cabalistice!

211. Sper să discut problema atribuirii acestei lucrări într-un studiu separat, în care voi publica comentariile cabalistice despre acest scurt tratat.

212. Vezi Scholem, „The Concept of Kavvanah“, pp. 171-174.

213. Tratatul atribuit lui Azriel vorbește numai de lumini legate de rugăciune, și nu de culori; cabaliștii care au urmat au interpretat însă aceste lumini ca fiind culori.

214. Ms. Cambridge, Add. 505, f. 8a.

215. Identificarea acestui David cu David ben-Iehuda ha-Hasid a fost demonstrată de Idel, „Kabbalistic Prayers and Colours“.

entitate care cuprinde Sefirot-urile începând de la *Hohma*, a fost acceptată de Moșe Cordovero.

237. Pentru aceste caracteristici ale mandalei, vezi Giuseppe Tucci, *The Theory and Practice of the Mandala*, Londra, 1961, p. vii.

238. Ms. New York, JTS 2430, f. 81a.

239. *Ibid.*

240. Aceeași expresie apare în diferite rânduri în alte texte cu privire la vizualizare în timpul rugăciunii, întotdeauna ca simbol al celei de a treia Sefira.

240. Despre *responsa* cabalistice, dintre care citez *responsum* despre rugăciune, vezi Gershom Scholem, „The Responsa Attributed to R. Joseph Gikatilla“, in *Jacob Freimann Festschrift*, Berlin, 1937, pp. 163-170. Este ciudat că Scholem a hotărât să nu publice *repsonsum* despre rugăciune, deși toate celelalte *responsa*, mai puțin interesante, bineînțeles, decât acesta, au fost publicate în text. Deși Scholem își arată intenția de a-l publica în altă parte, acesta nu apare nici măcar în monografia lui despre culori (*supra*, n. 210). Voi publica acest *responsum* în studiul meu despre mistica culorilor.

242. Ms. New York, JTS 255, f. 60a.

243. În diagramă, culoarea lui *Keter* este descrisă ca „alb ca zăpada“! Vezi și *infra*, textul citat din tratatul *Sha'arey Kedusha* al lui Haim Vital, n. 253.

244. Ps. 16,8; vezi și *supra*, n. 223.

245. Vezi și ms. New York, JTS 255, f. 59b.

246. Ms. Milano, Ambrosiana 62, f. 4.

247. Ms. New York, JTS 255, f. 60a.

248. Mal. 3,16.

249. Isa. 66,2.

250. Idel, „Kabbalistic Prayer and Colours“, pp. 17-27.

251. Vezi Idel, „Kabbalistic Material“, pp. 169, 201-206.

252. Acest manual în manuscris va fi publicat și analizat în monografia mea despre culori ce va apărea în curând.

253. Poarta XXXII, cap. 2.

254. Ms. Londra, British Library, Margoliouth 749, f. 16a.

255. Gf. *supra*, n. 243.

256. Ms. Londra, British Library, Margoliuth 749, f. 14b, 18a.

257. Vezi Idel, „The World of Imagination and R. Nathan's *Collectanea*“, pp. 165-167.

258. Vezi Idel, „*Hitbodedut* as Concentration“, pp. 46-50.

CAPITOLUL 6

1. În legătură cu acest subiect, v. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge, 1985, unde se găsește o amplă bibliografie.

2. V. Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, *op. cit.*, p. 486.

3. V. Paul Tillich, „The Religious Symbol“, in R. May, ed., *Symbolism in Religion and Literature*, New York, 1960, pp. 84-85; Werner Jaeger, *The*

37. Păstrat în *Yalkut Shimoni*, Genesis, par. 34. Cf. traducerea lui Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit.*, p. 163, care s-a preocupat mai ales de condiția de *golem* a *anthropos*-ului primordial. Scholem nu citează ultima frază. Analogiile cu acest fragment din literatura talmudico-midrașică au fost subliniate de A. Marmorstein în articolul său despre *Midrash Avkir: Devkir*, 1923, 1, p. 140; cf. V. Aptowitzer, „Zue Erklärung einiger Merkwurdiger Agadoth über die Schöpfung des Menschen“, in *Festschrift... of Profesor David Simonsens*, Copenhaga, 1923, pp. 115-117 și notele acestui text. Totuși, expresia referitoare la „concentrarea“ lumii în acest „golem“ nu are o paralelă în vechile surse iudaice. V. totuși *Bahir*, par. 26, unde se citește că litera *shin* „cuprinde întregul univers“, în vreme ce Tora, *ibid.*, par. 118, „cuprinde toate universurile“. Despre semnificațiile rădăcinii *kll* (a cuprinde) în *Piyyut*-ul palestinian, v. M. Zulai, „Linguistic Remarks on Yannai Piyyutim“ (în ebraică), in *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem*, 6, 1945, pp. 199-201, 233. O semnificație importantă a verbului *kll* în textele aparținând acestui gen poetic este aceea de „a îndeplini“ sau de „a termina“, o semnificație care s-ar putea reflecta și în fragmentul nostru, așa cum susține Zulai, pp. 200-201. În acest caz, interpretarea textului ar fi cu totul diferită și ar face ca analiza prezentată în paginile următoare să fie completă inutilă. Prin urmare, doresc să argumentez într-un mod mai amplu motivele care m-au determinat să citesc fragmentul într-un mod diferit. În primul rând, valoarea semantică a acestui verb – „a îndeplini“ sau „a termina“ – este atestată numai în limbajul din Piyyut-ul palestinian, un limbaj cu niște caracteristici proprii neatestate în altă parte. În al doilea rând, interpretarea mea este susținută de existența concepției despre om ca microcosmos (prezentă în vechile texte ebraice cum sunt *Avot De-R. Nathan*, sau în concepția curentă despre un Adam care cuprinde întreaga lume, potrivit atât surselor talmudice cât și celor midrașice; cf. articolul lui Niditch, *infra*, n. 43. Așadar, interpretarea propusă nu ar fi o noutate în gândirea ebraică, ci ar reconfirma o concepție deja existentă atât în surse ebraice cât și în surse neebraice. Mai mult, autorul căruia îi este atribuită concepția despre statura uriașă a omului nu este altul decât Berahia, în numele căruia *Midrash Avkir* menționează citatul de mai sus, fapt ce nu poate fi considerat o simplă coincidență. În al treilea rând, ultima interpretare, confirmată de cabaliști, îmi susține lectura, chiar dacă importanța acestui argument este totuși limitată. În al patrulea rând, existența versetului „omul a devenit ca unul dintre noi“ este lipsită de sens într-un context în care omul este descris ca fiind prima și ultima creatură; dacă însă omul a fost conceput ca o entitate atotcuprinzătoare, acest lucru s-ar putea referi la o natură specifică a omului, care poate să semene lui Dumnezeu, descris în vechile texte ebraice ca „locul universului“ și putând fi comparat cu concepția asemănătoare din sursele gnostice. În al cincilea rând, potrivit acestei definiții, omul primordial ar cuprinde, într-un mod sau în altul, întreaga istorie omenească, o concepție care este parțial analogă concepției despre natura lui care concentrează în sine întregul univers. În pofida acestor observații, sensul de „îndeplinire“ al rădăcinii *kll* nu trebuie exgerat; părerea mea este că Berahia a folosit probabil ambele semnificații ale verbului.

38. Este vorba despre un *amora* din secolul al V-lea, a cărui preocupare pentru natura specială a omului reiese clar și din alte tradiții; v., de ex., *Lamentations Rabbati Petihta*, par. 31, unde el citează o tradiție după care cei drepți sunt mai mari decât îngerii, sau *Genesis Rabbah*, 8,3, p. 59, etc.

39. Cf. Talm. Bab. *Sanhedrin* 38b, unde „ereticii“ (*minim*) sunt descriși ca fiind potențial gata să afirme, în legătură cu Crearea Omului în prima zi: „Cel sfânt, fie el binecuvântat, are un colaborator în lucrarea Creației sale.“ Acest fragment este considerat de Gilles Quispel, „Ezekiel 1,26, in Jewih Mysticis and Gnosis“, in *Vigiliae Christianae*, 34, 1980, p. 6, dovada definitivă că „Anthropos Gnostic provine din cercuri ebraice heterodoxe, anterioare lui Filon“. Cf. mai ales cu relatarea magharică cu privire la îngerul creator; H.A. Wolfson, „The Pre-Existent Angel of the Magharians and Al-Nahawandi“,in *JQR*, 51, 1960-1961, pp. 86-106; Norman Golb, „Who Were the Mougaria?“, in *JAOS*, 80, 1980, pp. 347-359.

40. Ps 139,5; pentru interpretarea ușor diferită a acestui verset privind prima zi a Creației, v. *Tanhuma, Tazri'a*, par. 2; *Genesis Rabbah*, 8,1, p. 56. Potrivit acestor surse, prima zi a Creației a însemnat că numai spiritul sau sufletul omului a fost creat, nu și trupul său, ca în *Midrash Avkir*; este deci imposibil ca el să cuprindă lumea în trupul său.

41. Fac. 3,22.

42. Cf. *Zohar* III, 5a, unde omul este reprezentat în actul de sacrificiu „când Dumnezeu a creat lumea“; această expresie poate fi înțeleasă ca indicând un sacrificiu îndeplinit în același timp cu Creația. Dacă este așa – iar aceasta pare a fi singura interpretare posibilă a fragmentului din *Zohar* –, atunci această lucrare clasică a misticii iudaice păstrează o tradiție căreia i se opune Midrașul clasic (v. n. 40 *supra*), cât și *Midrash Avkir* – aceea că Adam a precedat Creației în postura unui om complet dezvoltat și care a acționat după un ritual precis, probabil pentru a-l ajuta pe Dumnezeu în lucrarea Creației. Despre sacrificiu și Creație, v. *infra.*, cap. VII, secțiunea IV.

43. V. textele din *Genesis Rabbah* 24,2, p. 230, 14,8, p. 132 citate de Scholem, *On the Kabalah*, *op. cit.*, p. 163; Susan Niditch, „The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature“, in *JJS*, 34, 1983, pp. 137-146. În opoziție cu pozițiile tradiționale, această cercetătoare arată explicit că „Adam al lor [al rabinilor] nu datorează nimic gnosticilor și, ceea ce este mai important, descrierile făcute despre el au o mare importanță pentru a înțelege acel Weltanschauung a rabinilor, cu totul străină de orice polemică anti-gnostică, pp. 138-139. V. și Idel, „Enoch is Metatron“, *op. cit.*; și Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, pp. 272-273. Cf. și Idel, *Golem*, *op. cit.*, pp. 36-37.

44. V. de ex., Altmann, *Faces of Judaism*, *op. cit.*, pp. 31-43 și Aptowitzer, „Zur Erklärung“, *op. cit.*.

45. *Commentary on the Song of Songs*, in Chavel, ed., *Kitvey ha-Ramban*, *op. cit.*, II; v. și *ibid.*, p. 510. Se pare că întreita descriere a lui Adam este influențată de motive similare prezente în *Bahir*, par. 146, 190, 196. Este posibil ca forma *Kalal* din textul lui Ezra sau *Mukhlal* din *Bahir*, când sunt folosite împreună cu termenul *Mukhtar* să însemne „înfrumusețat“. V. și *Commentary*

origini della mistica giudaica in Europa, Ierusalim, 1967, pp. 5-6. M. Fishbane, „Some Forms of divine Appearance in Ancient Jewish Thought“, in J. Neusner, E.S. Frerichs, N.M. Sarna ed., *From Ancient Israel to Modern Judaism, Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta, 1989, II, p. 264.

80. *Bustan Al-Ukul*, ed. Kappah, *op. cit.*, p. 272, n. 14.

81. *Ibid.*, p. 280; *On the origin of the World*, par. 104-105; cf. Robinson, *The Nag Hammadi Library, op. cit.*, p. 166. Un articol recent privitor la legătura dintre acest text gnostic și *Sefer ha-Bahir* îi aparține lui N. Sed, „Les douze hebdomades, le char de Sabaoth et les soixante-douze langues“, in *Novum Testametum*, 21, 1979, pp. 156-184.

82. *Bustan Al-Ukul*, ed. Kappah, *op. cit.*, p. 280, n. 59.

83. *Eugnostos*, 83; Foerster, *Gnosis*, 2, p. 32.

84. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 94, p. 40; Scholem, *Bahir*, p. 64.

85. *Manhigim*, cf. *Sefer Yezirah* V, 2.

86. Cf. *A Coptic Gnostic Treatise*, *op. cit.*, p. 83, unde trei aspecte ale celor doisprezece tați formează numărul treizeci și șase, așa cum în *Bahir* cele șase puteri ale celor doisprezece conducători formează numărul șaptezeci și doi. Dacă fraza „Și cei care sunt în afara acestora au primit trăsătură de la aceștia...“ face aluzie la aspecte și nu la tați, putem să afirmăm că ea se referă la numărul șaptezeci și doi.

87. Cf. *supra,* n. 81. Cf. și *The Hypostasis of the Archons*, 95; cf. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, *op. cit.*, p. 158. Despre cele șaptezeci și două de chipuri ale creaturilor care susțin carul, v. *Sefer Tashak* a lui Iosif din Hamadan, p. 401; acest comentariu despre *merkava*, datând de la începutul secolului al XVI-lea, este probabil singurul text ebraic care a păstrat o tradiție despre numărul șaptezeci și doi și carul divin. V. și Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, *op. cit.*, p. 303, care scrie pe drept cuvânt, în legătură cu textele gnostice menționate, că acestea „se bazează în mod concret pe tradiția ebraică“; cu toate acestea, el nu menționează sursele ebraice specifice.

88. Pentru o asemănare cu deosebirea dintre „tron“ și „car“, v. *infra* în legătură cu Yehudah ha-Levi, *Kuzari*, IV, 3.

89. Este vorba despre o concepție ebraică: v. Fallon, *The Enthronment of Sabaoth*, *op. cit.*, p. 100, n. 30.

90. Concepția iudaică comună afirmă că există șaptezeci și două de limbi sau națiuni. Cifra constituie un element insolit în cadrul gnostic și cabalistic și își găsește o analogie în *Recognitiones* ale lui Pseudo-Clementinus, 2, 42, așa cum a remarcat Fallon, *The Enthronment of Sabbaoth*, *op. cit.*, pp. 103-104. V. și *Hebrew Enoch*, in Schäfer, *Synopse*, p. 13, par. 23.

91. Lauda neîntreruptă adusă lui Dumnezeu de către îngeri este un loc comun în literatura Heihalot; v. K.E. Grözinger, *Musik und gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen, 1982, pp. 281-315.

92. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 98, p. 43. V. și *ibid.*, par. 167, p. 72.

93. *Ibid.*, n. 95, p. 45; Scholem, *Bahir*, *op. cit.*, p. 65.

94. Despre această formă verbală, v. Scholem, *Bahir*, *op. cit.*, p. 73, n. 1.

Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford, 1964, pp. 16-17; Michael Fishbane, „Israel and the 'Mothers'", in Peter Berger ed., *The Other Side of God*, New York, 1981, pp. 28-47; v. și *infra*, cap. VII, sfârșitul secțiunii II.

4. Day, *God's Conflict*, *op. cit.*, p. 187; v. și Tillich, „The Religious Symbol", *op. cit.*, pp. 84-85.

5. Hagigah 2.1 (*The Talmud*, 8,59).

6. Interdicția se referă la elemente extramundane; astfel, expresia „ceea ce este înainte" se referă la evenimente precosmogonice. Este interesant de observat că în fragmentul din Mișna care urmează imediat se arată că „acel ce nu se gândește la onoarea Maestrului său, ar fi fost mai bine ca el să nu fi venit pe lume." Poate că acest avertisment ar trebui legat de speculația asupra proceselor teogonice care ar putea avea ca repercusiune diminuarea slavei aduse lui Dumnezeu? Pentru interpretarea talmudică, v. Talm. Bab. *Hahigah* 16a.

7. Talm. Bab *Pesahim* 54a; *Pirkey de Rabbi Eliezer*, cap. III.

8. V. Urbach, *The Sages*, *op. cit.*, pp. 198-200.

9. Talm. Bab *Hagigah* 12a. Să remarcăm cum această listă de obiecte asociate cu Creație este menționată într-un tratat din secolul al XIII-lea cu expresia „zece atribute" (*be-Y middot*): cf. *Perush Alfabetin* de Benjamin ben Abraham min ha-Anavim, M.H. Schmelzer ed., in H.Z. Dimitrovsky, *Texts and Studies: Analecta Judaica*, New York, 1977, vol. I, p. 225.

10. V. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 74. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, pp. 92-93, consideră aceste zece obiecte ca fiind urme ale „speculației gnostice și ale gândirii semimitologice legate de aceasta". Scholem nu explică însă de ce aceste motive trebuie să fie considerate gnostice; mă întreb dacă există o dovadă efectivă care să susțină această afirmație; cf. Urbach, *The Sages*, *op. cit.*, pp. 196-197.

11. *Refutation of All Heresies*, Cartea VIII, cap. 5; traducere de J.H. Macmahon, in *Ante-Nicene Christian Library*, Edinburgh, 1968, 6, p. 320.

12. Expresia „apexul lui iota" pare să reflecte expresia ebraică „apexul lui iod", v. Talm. Bab. *Menahot*, 34a. Autoritatea care folosea această expresie, Rav, într-o altă discuție legată de R. Akiva, face următoarea afirmație: „După multe generații, va veni un om al cărui nume este Akiva ben Iosef, menit să comenteze orice apex [al literelor], [producând] grămezi de *halahot*" (Talm. Bab. *Menahot* 29b). Potrivit interpretării mele, „apexurile", ar trebui înțelese ca secrete divine, așa cum a fost interpretat apexul lui iota în Monoimos; cf. Idel, „The Concept of the Torah", *ibid*., pp. 45-46; Moses Gaster, *The Tittled Bible*, Londra, 1929, pp. 15, 30-31. V. și Carl Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Princeton, N.J., 1980, p. 44, n. 26, care subliniază asemănarea dintre interpretarea gnostică și cea cabalistică privind „apexul lui iota".

13. Descrierea ființelor superioare, cum sunt îngerii, care au un număr incalculabil de ochi, este atestată în sursele ebraice; v. Talm. Bab., *Avodah Zarah* 2b.

14. Ms. Ierusalim, 4 , 19, f. 195a. V și tratatul *Ez Hayyim* al lui Vital, I, III, f. 1.

15. Pentru yod drept *Keter*, v., de ex., *Commentary on Ma'arekhet ha-Elohut* de Reuven Zarfati, publicat ca *Paz* in *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 49b; v.

dar care își revarsă apele în râuri, în lacuri, în canale și în afluenți sau ca o rădăcină care se continuă în pomi și în fructe, sau ca un trup omenesc care e subdivizat într-un mod indivizibil în membre ale membrelor, membre primare și secundare, mari [și] mici" (Robinson, *The Nag Hammadi* Library, p. 66).

64. *A Coptic Gnostic Treatise*, pp. 12, 17, 138, 140.

65. *Ibid*., p. 17.

66. *Ibid*., p. 15; v. și p. 9.

67. În legătură cu acest subiect, v. Idel, „Sefirot above Sefirot", pp. 278-280. Materialul citat de Israel Weinstock, *Studies in Jewish Philosophy and Mysticism* (în ebraică), Ierusalim, 1969, pp. 111-112, n. 19, cu o probabilă referire la misterul cabalistic al lui unu și al lui zece, este nerelevant, deoarece include o formulare filozofică regulată în vreme ce unitatea, în ciuda existenței decadei, nu este nici implicită, nici explicită.

68. Citat de Menahem Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, f. 82b. V. și Gottlieb, *The Kabbalah of R. Bahya*, pp. 86-87.

69. Verbul este *kll*, aceeași rădăcină menționată *supra*, n. 37, 39, 45, 47. Este semnificativ faptul că în *Sefer ha-Bahir*, ed. Margaliot, par. 118, p. 53, cele zece *ma'amarot* sunt, în mod evident, identice cu „Tora adevărului" și „cuprind toate lumile"; *idem*, par. 138, pp. 60-61; cf. Tishby, „R. Azriel's Commentary on Talmudic Aggadot" *op. cit.*, p. 3. V. și anonimul *Sha'arey zedek*, ms. Londra, British Library, Or. 10809 (Gaster 954), f. 21b; v. și *Sefer ha-Temunah* din secolul al XIV-lea, f. 30a și Ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh*, f. 20cd.

70. *Commentary on Kyriyat Shema*, publicat de Scholem in „Seridim", p. 222.

71. V. *supra*, n. 45.

72. „Ve-Zot li-Yihudah" in Jellinek, *Auswahl*, *op. cit.*, p. 19. V. și *supra*, cap. III; secțiunea VII, n. 136. Același text afirmă, într-o frază care nu a fost citată *ibid*., despre cabalist că el trebuie să „își îndrepte [gândul] în așa fel încât toate Sefirot-urile să devină una singură."

73. Cap. 31, versiunea A, pp. 90-91. Voi analiza acest text în cap. VII.

74. Cap. 31,3: „Și Dumnezeu a creat în om ce a creat în lumea sa" și *ibid*.: „Dumnezeu a creat în om tot ceea ce crease în lumea sa."

75. Cap. 31,2.

76. *Bustan Al-Ukul* de R. Nathanael ben al-Fayyumi, ed. Joseph Kappah, Ierusalim, 1954; despre acest autor, v. S. Pines, „Nathanael ben Al-Fayyumi et la théologie ismaélienne", in *Revue de l'histoire juive en Egypte*, 1, 1947, pp. 5-22.

77. *Ibid*., pp. 4-5. Despre cele zece elemente din om, v. Talm. Bab. *Nedarim*, 31a, *Ecclesiastes Rabbah* 5, 13; 7, 38 etc. Cf. concepția atestată în *Corpus Hermeticum, Asclepius* n. 8: „dei, cuius imagines duae, mundus et homo". Aici există cel puțin o anume asemănare între „mundus" și „homo", din moment ce amândouă sunt imagini ale lui Dumnezeu.

78. V. *supra*, n. 29.

79. *Bustan Al-Ukul*, ed. Kappah, *op. cit.*, p. 273. Pentru semnificația specifică a termenului „forma" din iudaismul antic, v. S. Pines, „Dio, la Gloria e gli Angeli secondo la teologie del II sec. e.v." (în ebraică), in J. Dan ed., *Le*

on Talmudic Aggadot de Ezra, publicat în *Likkutey Shikheha u-Feah*, *op. cit.*, f. 16b și 18a. Cf. Tishby ed., *Commentary on Talmudic Aggadot* de Azriel, p. 5, n. 7. De remarcat și folosirea frecventă a formei *kelulah* în legătură cu ultima Sefira, Malhut, pentru a sublinia uneori că ea cuprinde toate Sefirot-urile superioare. V., de ex., lucrările lui Iosif din Hamadan, în care termenul *kelulah* apare frecvent. Aceeași formă apare și în legătură cu predispoziția către rău: v., de ex., *Mahberet ha-Kodesh* de Natan Shapira din Ierusalim (Koretz 1783), f. 56a. V, și *infra*, n. 301 și „secretul ucigașului" în *Sefer ha-Ne'elam*, analizată în cap. VIII.

46. V. cap. III, n. 29.

47. Ms. Londra, British Library 759, f. 7a, V. și *Infra*, n. 56.

48. Cf. Moses din Léon, in Scholem, „Two Treatises", *op. cit.*, p. 383, unde Sefira *Malhut* este înțeleasă ca primind „toate lucrurile spiritului".

49. *Commentary on the Torah*, f. 51b; acest fragment va fi tratat în cap. VII.

50. *Zohar* III, 114b (Idra Rabba). Continuarea acestui citat este examinată *infra*, par. 3 în legătură cu *du-parțufim*. V. și *ibid*., III, 135ab.

51. Cf. și *Zohar* III; 117 a, 135a citat *infra*, n. 60.

52. Forma umană este, prin urmare, modelul formei divine; v. și cap. VIII, secțiunea I.

53. Este așadar posibil ca *Zohar*-ul să susțină că forma oamenilor inferiori și superiori ar fi constituită din zece entități, deoarece în fragmentul imediat următor se menționează crearea omului cu ajutorul a două iod, ceea ce poate fi o aluzie la decadă, reflectând astfel concepția ce se găsește și în Ezra; v. și *supra*, n. 45.

54. *Sefer ha-Nefesh ha-Hakama*, f. C, 2, 3-4; această concepție este asemănătoare și cu cea din *Zohar* II, 259a.

55. *Pardes Rimmonim* IV, f. 23c.

56. Isa. 43,7; cf. discuția lui Moses din León în *Sefer ha-Rimmon*, ms. Londra, British Library 759 f. 9b. Cf. *Avot de-Rabbi Nathan*, cap. 41, versiunea A, p. 134 și *infra* n. 60.

57. Vital, *Sha'arey Kedushah* III, 1, pp. 84-85; III, 2 pp. 91-92.

58. *Ez Hayyim*, I, 1, 2. f. 12d. și Vital, *Sha'are Kedushah*, III; 2, pp. 91-92.

59. Acest verb este folosit în *Midrash Avkir*.

60. V. *Zohar* III, 135a (Idra Rabba). Termenul *Setimin* înseamnă aici „ascunși"; se pare însă, din compararea cu sursele menționate mai sus, că acesta face aluzie și la concentrarea lumilor în forma omenească. V. și *supra*, n. 56.

61. Idel, „The Image of Man above the Sefirot", *op. cit.*, pp. 48-54.

62. V. și *infra*, n. 69, pentru existența unor expresii cum este „a cuprinde lumile" din Tora.

63. *The Refutation of All Heresies*, *op. cit.*, VIII, 6, pp. 318-319; cf. și *supra*, n. 11. În acest context, este necesar să cităm un fragment de mare interes, provenind din corpusul de la Nag Hammadi, relevant atât pentru concepția gnostică cât și pentru cea cabalistică. În *Tratatul Tripartit* citim: „Eonul adevărului, fiind unul și multiplu, este cinstit cu nume mari și mici, potrivit capacității fiecăruia de a-l înțelege cu ajutorul analogiei, ca un izvor care este ceea ce este,

și *Sefer ha-Shem*, publicat in *Heikhal ha-Shem* (Veneția, 1601), f. 7a. Interpretarea apexului lui *iod* ca fiind *Keter* este un loc comun al literaturii cabalistice.

16. V., de ex., Moses din Burgos, in Burgos, in Schole, „An Inquiry in the Kabbalah of R. Isaac ben Iacob Hacohne", *Tarbiz*, 5, 1934, p. 188, Liebes, *Sections of the Zohar lexicon*, *op. cit.*, p. 39, n. 59.

17. *Refutations of All Heresies*,*op. cit.*, VIII, 6, p. 318: „Monada [adică] singurul apex este așadar – zice el – și ea o decadă."

18. V. Idel, „The Image of Man above the Sefirot", *passim*.

19. *Refutations of All Heresies*, *op. cit.*, VIII, 7, p. 320.

20. *Ibid*., p. 320.

21. *Pesikta Rabbati*, M. Friedman ed., Tel Aviv., 1963, f. 608ab; *Midrash Tadshe*, in Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*, pp. 147-148, 155; *Arugat ha-Bosem* I, p. 219, n. 10.

22. *Refutations of All Heresies*, *op. cit.*, VIII, 6, p. 319: „Iar acesta [apexul] cuprinde în sine tot ceea ce posedă și omul, [care este] Tatăl Fiului omului." Așadar, apexul, care este fiul, conține tot ceea ce se află în sursa sa, care este și origine a naturii sale decadice.

23. *A Coptic Gnostic treatise*, C.A. Baynes ed., Cambridge, 1933, p. 17.

24. *Ibid*., p. 18.

25. V. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 365, n. 89; Idel, „The Image of Man above Sefirot", *op. cit.*, pp. 46-47.

26. Epistola către Coloseni, I, 15-17, v. S.J. Grasowski, „God 'Contains' the Universe: A Study in Patristic Theology", in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26, 1950.

27. *The Refutation of All Heresies*, *op. cit.*, VIII, 6, p. 319.

28. *A Coptic Gnostic Treatise*, *op. cit.*, p. 8, n. 3.

29. Stroumsa, „Form(s) of God", *op. cit.*, pp. 269-288.

30. *Ibid*., p. 282.

31. *Ibid*.,p. 283.

32. *A Coptic Gnostic Treatise*, *op. cit.*, p. 3; și p. 39: „El cunoaște (în sine) aceste universuri, pe universuri le contemplă în sine. De necuprins este el, în vreme ce el conține universurile avându-le în sine"; p. 40, „Acesta este cel în care toate universurile se mișcă fără încetare; el le dă lor formă în sine însuși." Compară această afirmație cu Fapte, 17,28; „Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem."

33. *Ibid*., p. 12.

34. Să remarcăm forma de plural care se regăsește și în citatul precedent. Se pare că „imaginea" care cuprinde universurile trebuie să fie identificată cu „omul". V. și *ibid*., p. 22, unde „părul de pe trupul său" – adică, trupul omului – a fost făcut „după modelul lumilor din pleromă". Vezi și concepția școlii gnostice ptolemaice, citată de Ireneu, *The Refutation of All Heresies*, *op. cit.*, I, VI, 3: „... omul, iar acesta este misterul mare și de neînțeles, cu alte cuvinte că puterea care se află peste toate celelalte și le cuprinde pe toate în îmbrățișarea sa este numită om."

35. *The Refutation of All Heresies*, *op. cit.*, VIII, 5, p. 318.

36. *Ibid*., p. 317.

29. Este vorba de un joc de cuvinte.

30. Talm. Bab. *Berakhot* 60a.

31. I, 10; *Midrash Lamentazioni Rabbaah*, ed. Buber, Vilna, 1899, p. 70. Cf. și *Yalkut Makiri*, ed. Buber, despre Ps. 60,27, p. 310.

32. Potrivit unei alte versiuni, v. Marmorstein, *Old Rabbinic Doctrine*, p. 131, n. 63, se citește: „când cei drepți au merite".

33. Ps 60,14.

34. Plâng. 1,6.

35. F. 11a. V. Recanati, *Comentary on the Torah*, f. 51b, unde el citează fragmentul din *Maghilla* împreună cu concepția midrașică privind diminuarea puterii divine.

36. V. *Corpus Hermeticum* XIII, 18-19, 21; cf. și X, 2. Alte influențe ebraice probabile asupra unui alt tratat hermetic sunt discutate de B.A. Pearson, „Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (Poimandres)", in R. van den Broeck și M.J. Vermaseren ed., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion Presented to G. Quispel*, Leiden, 1981, pp. 336-348; v. și Urbach, *The Sages*, *op. cit.*, pp. 86-87 și *infra*, cap. VIII, n. 147. Despre posibilitatea ca „Dynamis" să reprezinte o influență ebraică asupra hermetismului, v. concepția lui C.H. Dodds, *The Bible and the Greeks*, Londra, 1935, pp. 17, 110 și poziția mai moderată a lui A.P. Festugières, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1953, 3, p. 141, 3, pp. 148 sqq; și Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, p. 23, n. 6.

37. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 772, f. 110a. Cf. opinia lui J. Dan, „The Ashkenazite Kabbalah" (în ebraică), in J. Dan ed., *The Origins of the Jewish Mysticis in Europe*, Ierusalim, 1987, pp. 138-139, care examinează elementul teurgic printre factorii care deosebesc Cabala sefardă de gândirea acelor *Hasizi Așkenaz*. Teurgia și filozofia așknează sunt analizate de E. Wolfson, *L'immagine di Giacobbe incisa nel trono di Gloria. Considerazioni sull'esoterismo dei Hasside Ashkenaz* (în ebraică), în curs de apariție; v. și *supra*, cap. I, n. 111.

38. Ps. 145, 10-11.

39. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 67-68.

40. Comentariu la *Ha-Aderet veha-Emunah*, publicat in *The Siddur of R. Naftali Herz Treves*, Thiengen, 1560, f. BH, 2b. Despre legătura dintre *Commentary on Prayer* al lui Eleazar și această lucrare, v. J. Dan, „Commetaries on *ha-'Aderet veha-'Emunah* authored by Ashkenazi Hasidim" (în ebraică), in *Targum*, 50, 1981, pp. 339-340.

41. Cf. concepția lui Menahem Recanati din al său *Commentary on Pentateuch*, f. 71d-72a, potrivit căreia slava se urcă la Tetragramă. Și mai importantă pare a fi discuția acestui autor (*ibid.*, f. 43c) despre „slava cerească", pe care comentatorul o prezintă ca fiind doritoare să urce la lumina supremă, în contextul semnificației recitării lui *Alenu Le-Shabeah*. De notat faptul că pe aceeași pagină Eleazar din Worms este citat de două ori, ca și Iehuda he-Hasid. Reprezentarea ashkenază a slavei este o temă de mare importanță, care pune în evidență o dinamică a slavei care precedă dinamica cabalistică a Sefirot-urilor, punct de pornire al proceselor cabalistice intradivine. V. și *infra*, cap. VIII,

174. *Ibid.*, p. 132.

175. În altă parte, în *By Light, Light*, *op. cit.*, pp. 359-369, Goodenough discută despre asemănările dintre unele concepții ale lui Filon cu privire la puterile divine și teoria cabalistică despre Sefirot, deși nu se referă la fragmentul menționat mai sus al lui Filon sau la textul lui Rabad. Despre Filon și Cabală, în legătură cu atributele divine, v. observațiile lui Patai, *The Hebrew Goddess*, *op. cit.*, pp. 76, 119-120. Acest autor interpretează atributele lui Filon ca fiind corespunzătoare categoriilor masculin și feminin, o temă care nu apare niciodată explicit în Filon și nici nu este discutată în monografia lui Richard A. Baer, *Philo's Use of Categories Male and Female*, Leiden, 1970. Dacă teza lui Patai se dovedește a fi corectă, asemănarea dintre Filon și Rabadar ar fi fără îndoială mai mare.

176. V. *infra*, n. 186.

177. V. Gedaliahu G. Stroumsa, „Le couple de l'ange et de l'esprit – traditions juives et chrétiennes", in *Revue Biblique*, 88, 1981, pp. 42, 46-47, 53-55.

178. *Ibid.*, p. 46.

179. *Shoher Tov* despre Ps. 27. Cf. *Midrash Tehilim* despre același Psalm.

180. V., de ex., următoarele afirmații: „deoarece eu îl luminez pe Israel și întunec națiunile"; „Cel Sfânt, binecuvântat fie numele său, abia arătase acest model, când s-a spus: «să fie întuneric și ceață pe întreg pământul Egiptului»."

181. Cf. folosirea termenului *parsopa* în lucrarea teologului sirian Sioan Singuraticul. Potrivit lui A. de Halleux, acest termen se referă „à la manière d'être et d'agir du Sauver"; v. și A. de Halleux, „Jean le Solitaire", in *Le Muséon*, 94, 1981, p. 10.

182. Cf. *Leviticus Rabbah*, ed. Margaliot, Ierusalim, 1972, p. 26; *Midrash Exodus Rabbah*, ed. A. Shinan, Ierusalim-Tel Aviv, 1984, p. 160. În aceste texte, termenul *du-parțifum* se referă la dubla acțiune a glasului divin; cf. Ze'ev Gries, *From Myth to Ethos* (în ebraică), in S. Ettinger ed., *Nation and History*, Ierusalim, 1984, 3, pp. 121-122.

183. V. *Mi-Kadmoniyot ha-Yehudim*, pp. 139-140.

184. V. Twersky, *Rabad of Posquières*, *op. cit.*, p. 34.

185. Ipoteza lui Issac Baer, „The Service of the Sacrifice", *op. cit.*, pp. 101-104, care deja punea la îndoială posibilitatea ca vechile concepții despre heruvimi și despre atributele divine să fi influențat Cabala încă din fazele ei inițiale; el nu analizează totuși nici concpeția lui Abraham, nici concepția din *Midrash Tadshe*. Mai mult, ideile lui Baer par a fi fost în mare măsură ignorate de către majoritatea cercetătorilor Cabalei.

186. *Pesikta de-R. Kahana*, ed. Buber, f. 162a. V. A. Marmostein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Oxford, 1927, pp. 1-44 și fragmentul din Filon citat de noi; N.A. Dahl și A.F. Segal, „Philo and the Rabbis on the Names of God", in *Journal for the Study of Judaism*, 9, 1978, pp. 1-28. Cf. și cuvintele nepotului lui Rabad, Asher ben David, *Commentary of Thirteen Atributes*, p. 18. V. și textul hasidic așkenaz publicat de Dan, *Esoteric Theology*, *op. cit.*, p. 122.

187. V. Isa. 26,21; versetul continuă: „ca să pedepsească fărădelegile locuitorilor pământului."

resantă asemănare cu tratatul *Avodat ha-Kodesh* al lui Meir ibn Gabbay (IV, 19, f. 128b). V. și *supra*, cap. V, n. 230.

231. V. *Zohar*, I, 41b; *Zohar Hadash* 39d.

232. *Shekel ha-Kodesh*, p. 123. Este interesant de remarcat că Ibn Gabbay citase deja împreună aceste două tipuri de contemplare mistică; v. *supra*, n. 230.

233. *Zohar* I, 42a, 97ab; II, 23b.

234. Cf. Gershom Scholem, „Das Ringen zwischen dem Biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala", in *Eranosjahrbuch*, 33, 1964, pp. 47-48.

235. V. cap. IX, secțiunea IV; despre dinamica sefirotică, v. și cap. VIII, secțiunea II: Despre rolul central al dinamismului în teologia ebraică în general, în opoziție cu teologia creștină, cf. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, Chicago-Londra, 1971, 1, p. 22.

236. Gottlieb, *Studies*, *op. cit.*, pp. 293-315, 404-411, Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit.*, I, pp. 95-117, 131-161.

237. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 57, p. 26.

238. Ieș. 31,7.

239. Cf. Talm. Bab. *Berakhot* 57a: *kelim na'im*. Cf. Scholem, *Les origines de la Kabbale, op. cit.*, p. 93, unde el vorbește de un citat gnostic asemănător aparținând școlii valentiniene, „vas pretiosum". Din moment ce expresia ebraică din *Bahir* este identică cu aceea folosită în fragmentul din Talmud, mă îndoiesc că tratatul cabalsitic s-ar fi inspirat din sursa gnosică.

240. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 158, p. 68.

241. Cf. *ibid.*, par. 81-82. Legătura dintre cele șase zile ale Creației și cele șase Sefirot a avut o importanță crucială pentru dezvoltarea ulterioară a doctrinei acelor *shemitot*, fiecare dintre ele fiind guvernată de o Sefira care domina șapte mii de ani, fiecare din acești ani fiind considerat o „zi". V. interesanta tratare a lui Ezra din Gerona, *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban* II, p. 511.

242. *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed. *Kitvey ha-Ramban* II, p. 482, V. și p. 511.

243. *Comementary on the Tetragrammaton*, p. 8.

244. Se referă la influxul divin care acționează și prin cele șase extremități (Hesed, Ghevura, Nezah, Hod, Iesod, Malhut), după ce a coborât trecând prin „linia mediană", adică Tiferet.

245. *Commentary on Talmudic Aggada*, ms. Vatican, ebr. 294, f. 37b.

246. Fac. 2,1.

247. Este vorba evident de un joc de cuvinte între *va-yekhulu* și *kelim*. Consider că „dorința" de a crea provine și din *va-yekhulu* înțeles în sensul de „el dorea cu ardoare".

248. V. *supra*, n. 247.

249. Cele șase extremități erau legate de cea de a șasea zi, când Creația a fost încheiată; v., de ex., Bahya ben Asher, *Commentary on the Pentateuch*, ed. Chavel, I, p. 52.

390. Cf. *Sefer Yezirah* I, 4, în legătură cu cele zece Sefirot.

391. V. cap. IX, secțiunea II (5).

392. Această tematică va fi analizată într-un alt studiu.

393. Despre aspectele experimentale ale simbolismului cabalistic, v. cap. IX. V., în special, și importanța dată acestor studii de către Eliade de ex. în studiul său „Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", in *The History of Religions – Essays in Methodology*, Chicago, 1959, pp. 102-103, și *supra*, n. 383.

394. V. *infra*, cap. VII-VIII.

395. V. Scholem, *Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 144-152; Joseph ben Shelomo, „The Problem of Pantheism in the Theistic Mysticism of R. Moses Cordovero and Meister Eckhardt" (în ebraică), in *Revelation, Faith, Reason*, Ramat Gan, 1976, pp. 71-86.

396. V. *supra,* par. 4.

397. V. Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements*, *op. cit.*, cap. 8; Buber, *Hasidism*, *op. cit.*, pp. 134-135.

398. V. Idel, „Types of Redemptive Activities", *op. cit.*, pp. 254-263.

399. V. Scholem, *Sabbatai Sevi*, *op. cit.*, pp. 303-304.

404. V. Scholem, *Messianic Idea in Judaism*, *op. cit.*, p. 34; Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 20; Idel, „Types of Redemptive Activities", *op. cit.*, p. 273, n. 85. Scholem a considerat însă trauma provocată de expulzarea din Spania ca având o importanță considerabilă pentru formarea Cabalei lui Luria; v. *Major Trends*, *op. cit.*, pp. 248-250. V. M. Idel, „Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480-1650", in D. Ruderman ed., *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York, 1992, pp. 322-344. V. și *infra*, cap. X.

401. Weinstock, *Studies in Jewish Philosophy and Mysticism*, *op. cit.*, pp. 153-241.

402. Această concepție este, în mod evident, asociată cu cea menționată mai sus privind cele șapte Sefirot inferioare însărcinate cu Crearea lumii.

403. V. Scholem, *Sabbatai Sevi*, *op. cit.*, pp. 811-814.

CAPITOLUL 7

1. Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 132-133; sublinierea se află în original. Cf. și *ibid.*, pp. 94, 98 și *infra*, secțiunea IV; v. și Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, pp. 29-30. O critică adusă afirmației lui Scholem – în perioada postbiblică nu a existat mit – se află în M. Idel, „Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism", in *Modern Judaism*, 11, 1990. Despre elementele mitice din iudaismul rabinic, v. importanta contribuție a lui Y. Liebes, *De Natura Dei. Il mito ebraico e le sue evoluzioni*, în curs de publicare.

2. Cf. totuși Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 31 unde el afirmă că Aggadah include elemente mitice; la p. 35, afirmă că nu exista nici un element

188. *Commentary on the Pentateuch*, f. 49b. Înțelepții citați de Recanati par să fie înțelepții din *Midrash Tadshe*; v. *supra*, n. 155. Cf. și *Sha'arey Zedek* din școala lui Abulafia, ms. Ierusalim, 8 , 148, f. 50a.

189. V. Altmann, „The Question of Autorship“, *op. cit.*, p. 410.

190. *Ibid.*, pp. 274-275, 410.

191. Talm. Bab., *Sukkah* 5b. V. Liebes, „The Messiah of the *Zohar*“, *op. cit.*, p. 130.

192. Talm. Bab. *Sukkah* 5b.

193. Gershom Scholem, *Einige kabbalistische Handscriften im Britischen Museum*, Ieruslaim, 1932, pp. 19-21; Altmann, „The Question of Autorship“, *op. cit.*, pp. 274, 410.

194. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit.*, I, 110-111, 157.

195. *Ibid.*, p. 111.

196. O a treia posibilitate ar fi aceea că, încă din secolul al XIII-lea, existau două tradiții distincte, folosite de diverșii cabaliști care nu au resimțit necesitatea de a reinterpreta nici una dintre ele. Această alternativă pare tot atât de logică ca și celealte două.

197. *Zohar* III, 141b.

198. Fac. 2,7.

199. Yod poate să indice și numărul „zece“, adică decada care formează, în mod ipotetic, structurile divine; v. *supra*, n. 53.

200. *Batey Midrashot*, ed. Wertheimer, II, p. 412. V. și Yehuda Hadassi, *Eshkol ha-Kofer*, f. 36c; cap. IV; n. 24.

201. *Zohar* III, 141b. Cf. *ibid.*, III, 117a, unde apare cu evidență motivul lui *du-parțufim*, tratat încă în maniera rabinică clasică.

202. Schimon ibn Lavi, *Ketem Paz*, f. 27c; despre „adâncimile nimicului“, v. *infra*, cap. VIII.

203. Scholem, *Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 96-116; Gottlieb, *Studies*, *op. cit.*, pp. 223-231, 404-411; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit.*, I, pp. 95-117, 131-161; Hava Tirosh-Rotschild, „Sefirot and the Essence of God in the Writings of David Messer Leon“, in *AJSreview*, 7-8, 1982-1983, pp. 409-425; Idel, „Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments“, *op. cit.*; Ben Shlomo, *The Mystical Theology of R. Moses Cordovero*, *op. cit.*; Rachel Eliot, *The Theory of Divinity of Hasidut Habad* (în ebraică), pp. 78-118.

204. V. Idel, „Sefirot above Sefirot“, *op. cit.*, p. 239.

205. Concepția antropomorfică despre Sefirot, care va fi examinată la sfârșitul capitolului, este caracteristică pentru Cabala extatică și pare a fi un produs al speculației din ultimul sfert al secolului al XIII-lea.

206. *Commentary of Sefer Yezirah*, p. 6.

207. *Ibid.*, pp. 8-9 și citatul în numele lui „Hasid“, adică Isaac, in ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebr., 253, f. 30b-31a. V. Scholem, „An Inquiry in the Kabbalah of R. Isaac ben Jacob Hacohen“, in *Tarbiz*, 2, 1931, p. 419; 3, 1932, pp. 37, 42. E posibil să întâlnim și în Isaac Sagi Nahor originile concepției instrumentale care s-a dezvoltat în cercurile elevilor săi din Gerona.

208. *Keter Shem Tov*, in *Ma'or va-Shemesh*, f. 25a; acest text a fost citat de numeroși cabaliști.

209. *Sekel muskal*. Consider că intenția lui Shem Tov este aceea de a se referi din nou la legătura dintre cele două niveluri ale Divinului, așa cum întâlnim în fraza imediat următoare unde el menționează „cărbunele aprins“ (*Eiyn Sof*) și „flacăra“ (*Sefirot*). Totuși, speculația despre Dumnezeu înțeles ca intelect din *Ma'arekhet ha-Elohut*, cap. 2, nu se referă la „inteligibil“.

210. Despre legătura dintre aceste lucrări, v. Gottlieb, *The Kabbalah of R. Bahya*, *op. cit.*, pp. 249-259.

211. *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 28a, 49a.

212. *Ibid.*, f. 6b.

213. Cf. Iosef ibn Zaddik, *Olam Katan* II, 2; Iehuda ha-Levi, *Kuzari*, IV, 3.

214. Scohlem, „The Authentic *Commentary on Sefer Yezirah* of Nahmanides“, *op. cit.*, p. 418.

215. *Ibid.*, p. 418, n. 3; p. 419, n. 1.

216. Publicat în Scohlem, *CCCH*, pp. 205-206.

217. Iez. 1,26.

218. Cf. *supra*, n. 213.

219. Nahmanide folosește în diferite rânduri expresia *ezem hakavod*, cu referire la fiecare Sefira. V. Scholem, „The Authentic *Commentary on Sefer Yezirah* of Nahmanides“, *op. cit.*, pp. 402-404; v. și *Commentary on Song of Songs* al lui Ezra din Gerona, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban*, *op. cit.*, II, p. 478.

220. *Ta'amey ha-Mizvot*, citat de Yehudah Hayyat in *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 30a. V. și *Commentary on Prayer* de Menahem Recanati, ms., New York, JTS, 1887, f. 137b. Recanati respinge formula *Hem ha-bore Mamash*. V. *ibid.*, f. 30a, 31a, 35a.

221. *Ibid.*, f. 30a, 35b.

222. Recanati folosește termeni caracteristici pentru cercul *Iyyun*, ca de exemplu „suflet al sufletelor“ și chiar citează *Sefer ha-Iyyun*.

223. V. Idel, „Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments“, *op. cit.*, pp. 104-105.

224. V. *infra*, par. IV, secțiunea 3.

225. *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 5b-7a.

226. *Ibid.*, f. 36b.

227. Londra 1911, p. 113.

228. Cf. Iez. 1,14.

229. Despre contemplarea în apă, v. M. Idel, „The Metamorphosis of an Ancient Technique of Prophetic Vision in the Middle Ages“ (în ebraică), in *Sinai*, 86, pp. 1-7.

230. Această lucrare a fost identificată de Gershom Scholem, „Eine unbekannte mystische Schrift des Moses de León“, in *MWGJ*, 71, 1927, pp. 109-123. Textul tradus *supra* a fost tipărit la pp. 118-119, n. 5. Scholem a citat deja majoritatea textelor asemănătoare din *Zohar* și din *Shekel ha-Kodesh*; putem adăuga la lista sa *Commentary on the Merkhavah* al lui Moses din León (publicat de Idel, „Metamorphosis of an Ancient Technique“, p. 5) și o inte-

mitic în experiența interioară a vechilor mistici evrei; v. și Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit.*, p. 98, 120-121.

3. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 34 și Tishby, *The Doctrine of Evil*, *op. cit.*, pp. 60-61. Recent, J. Dan a propus o descriere mai curând extremistă a naturii misticii ebraice, in *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle-Londra, 1986, p. 2. Cabala ar include probabil „multe școli de gândire extremiste, radicale și în aparență chiar eretice“, care, potrivit acestui cercetător, s-ar fi integrat într-un mod misterios „în interiorul unei etici constructive și tradiționale“; această interpretare pare a fi o radicalizare a concepțiilor lui Scholem care depășește cu mult esența faptelor.

4. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 35 și Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, *op. cit.*, p. 211. V. și Katz, *Halakhah and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 12, unde el surprinde o contradicție de bază între aceste două domenii.

5. Cap. VI, secțiunea I.

6. Cf. teoria lui Dan potrivit căreia sistemul teozofic ar fi apărut pentru a rezolva contradicția dintre concepția filozofică și aceea tradițională despre Dumnezeu. Totuși, așa cum am remarcat în cap. VI, este îndoielnic că primii care au introdus inovații în teozofie au fost cabaliștii din secolele al XII-lea și al XIII-lea; cf. J. Dan, „The Emergence of Mystical Prayer“, in J. Dan și F. Talmage ed., *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 102 sqq; v. și Idel, „Maimonides and the Kabbalah“, *op. cit.*, par. 1.

7. Cf. Baer, *Israel among the Nations*, *op. cit.*, pp. 103-104, în care autorul subliniază aspectele mitice ale lui Halaha; și Jacob Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, Leiden, 1970, pp. 220-231; potrivit autorului, ritualul mișnaic ar incorpora în interiorul lui elemente mitice; v. și Isadore Twersky, „The Shulhan Arukh“, in *Judaism*, 16, 1967, p. 156, n. 38, 41, care consideră halaha o modalitate pentru a descoperi slava lui Dumnezeu.

8. Katz, *Halakhah and Kabbalah*, *op. cit.*, presupune implicit existența, încă de la origini, a două domenii diferite, domeniul lui halaha și domeniul Cabalei, uneori aflate în opoziție. Deși o atare competiție apare efectiv în textele ulterioare, am motiv să consider că ea face parte din dezvoltarea Cabalei care, cu timpul, a devenit tot mai puțin dependentă de halaha, cât și de Aggadah.

9. Să se compare, totuși, Katz, *Halakhah and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 12, care, afirmând absența oricărei aemănări între scopul ultim al Cabalei și halaha, subliniază autonomia Cabalei. Despre problema dublei relații dintre teozofie și teurgie, v. și *infra*, cap. X.

10. Să se compare și interpretarea teurgică a tainelor creștine în Pseudo-Dionisie, unde acestea favorizează relația dintre om și Dumnezeu; cf. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mythical Tradition*, Oxford, 1981, pp. 163-164; pentru Pseudo-Dionisie, natura teurgică a sfintelor taine este mai curând o problemă instituțională și nu o problemă de „simpatie ascunsă dintre elementele materiale folosite și constituția Divinului“. Această concepție despre ritualul creștin este în parte similară cu concepția despre natura celor zece porunci din iudaism; în ambele cazuri, activitatea umană – și nu numai un singur determinat material – este importantă pentru a stabili o legătură între

om și Divin. Pentru o concepție despre teurgie cu un caracter mai mistic, v. A.J. Festugière, „Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus“, in *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 585-596.

11. V., de ex., E.R. Dodds, „Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism“, in *Journal of Roman Studies*, 38, 1947, pp. 61-62. În mod ciudat, Buber, *Hasidism*, *op. cit.*, pp. 142-144, greșește când face o deosebire între teurgia magică și teurgia cabalistică, considerând Cabala în general și kavvanot cabalistice, în particular, ca având puterea să transforme misterul în magie. Cf. *infra*., cap. IX, n. 75.

12. V. Cogen, *The Shi'ur Qomah and Liturgy*, *op. cit.*, pp. 110, 116-118.

13. V., de ex., Deut. 10,17; Ps. 147,5.

14. Urbach, *The Sages*, *op. cit.*, pp. 80-86; Baer, „The Service of Sacrifice“, *op. cit.*, pp. 148-149. De notat faptul că, deși termenul *Ghevura* apare și în literatura Heihalot, în acest context el nu face niciodată parte dintr-o concepție teurgică, așa cum se întâmpă în literatura midrașică. Cf., de ex., *Ma'aseh Merkavah*, publicat de Scholem in *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, p. 113, unde apare expresia „puterea lui Dynamis (Ghevura) care este tatăl tău din cer“. În literatura midrașică, omul adaugă putere la *Dynamis* cerească; aici, ea este independentă de om și pare a se menține permanent constantă; cf. *ibid.*, p. 115; „deoarece a ta *Dynamis* [se menține] pentru totdeauna în etern“ și, pe aceeași pagină: „îngerii slujitori... laudă [*megaddelim*] a ta *Dynamis*“. Expresia *megaddelim* poate fi înțeleasă și „preamăresc“, deși această semnificație este mai puțin conformă cu textul nostru.

15. Bibliografia acestui important subiect este surprinzător de săracă; v. Urbach, *The Sages*, *op. cit.*, pp. 95-96 și cf. *infra*, n. 48.

16. Sec. 26, ed. Mandelbaum, pp. 379-380; cf. *Eikhah Rabbati*, I, 35.

17. Iov, 17,9.

18. Deut. 33,21.

19. Num. 14,17. Cf. și folosirea acestui verset în Talm. Bab. *Shabbat* 89a.

20. Paragraful omis va constitui subiectul unei discuții separate.

21. Deut. 32,18.

32. Ps. 60,14.

23. *Na'asah*, ca și forma *oseh* (*supra*, n. 18), este înțeles, pe baza contextului, în sensul de „care creează de fapt puterea și justiția lui Dumnezeu sau în Dumnezeu“. Pentru folosirea acestui verb în Cabală, v. cap. VIII în legătură cu *asa'o* sau *asa'ani*, n. 85, 100.

24. *Kivyakhol*; v. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Londra, 1937, 2, p. 131.

25. Plâng. 1,6.

26. Despre voința divină identificată cu cele zece porunci, v. *Targum* la Cântarea Cântărilor 1,15, în legătură cu termenul *Ra'ayati* care este înțeles în *Midrash Rabbati* ca „voința mea“, un exemplu interesant de tur de forță hermeneutic care derivă din asemănarea dintre cele două rădăcini *r'h* și *rzh*.

27. *Leviticus Rabbah* 23,12. Cf. și *Numeri Rabbah* 9.

28. Deut. 32,18.

250. V. și comentariul la Bahir, *Or ha-Ganuz*, scris probabil de Iosef Ashkenazi; în par. 57, autorul identifică în mod explicit *kelim* cu cele șase extremități, considerate a fi recipiente.

251. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 159, p. 69.

252. Cf. și *ibid.*, par. 23, pp. 11-12.

253 Cf. *ibid.*, par. 178, p.78, unde este atestat un tip similar de simbolism, bazat pe Cântarea cântărilor 4,15: „În grădină-i o fântână, un izvor de apă vie."

254. *Commentary of Tetragrammaton*, p. 8. Această comparație între cele șapte Sefirot, spiritul interior al profetului și spiritul lui Dumnezeu a fost poate influențată de *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 174, p. 76, unde este scris că omul are șase extremități și o entitate suplimentară, deci șapte. V. și observația lui Asher din al său *Commentary on Thirteen Attributes*, p. 13. V. și *infra*, cap. 7, n. 51.

255. Despre această temă, v. Idel, „Music and Prophetic Kabbalah", *op. cit.*, p. 155, n. 18-24; Idel, „The Mystic Experience", *op. cit.*, pp. 45-47.

256. *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban*, II, pp. 507, 513.

257. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 174, p. 76. V. și *ibid.*, par. 82, p. 36. Despre legătura dintre extremități și om, v. Talm. Bab. *Sanhedrin* 38b, unde se folosește versetul din Deut. 4,32.

258. Această metaforă a fost folosită de majoritatea cabaliștilor care considerau Sefirot-urile a fi niște instrumente.

259. *Commentary on the Tetragrammaton*, p. 1; v. și *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 74a, unde această metaforă este folosită ca parte dintr-o concepție „esențialistă".

260. *Commentary of Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey Ha-Ramban*, *op. cit.*, II, pp. 48, 513.

261. V. și tratatul *Migdol Yeshu'ot* al lui Iehoshua ben Nahmias, ms. Mussaiof 122, f. 30a.

262. V. Recanati, *Ta'amey ha-Mizvot*, citat de Yehuda Hayyat in *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 34a. Cf. și *Avot de R. Nathan*, ed. Schechter, versiunea I, cap. 38, p. 111.

263. *Ibid.*, f. 34b. V. și tradiția lui Nahmanide potrivit căreia cele trei Sefirot superioare nu sunt desemnate cu termenul „zi", limitat la cele șapte inferioare. Cf., de ex., Isaac din Acra, *Mei'rat Eynaim*, pp. 12 și 14. Cf. concepția din *Shi'ur Komah* cu privire la cele șapte Sefirot inferioare cu aceea despre om în legătură cu cele șapte extremități, *supra*, n. 257.

264. Chiar și astăzi, nu este posibil să se găsească o dovadă despre rolul de „instrumente" al Sefirot-urilor în materialul rămas de la Ițhac Orbul (maestrul lui Ezra și Asher). Putem așadar să presupunem că această concepție despre Sefirot reprezintă o dezvoltare posterioară a Cabalei provensale și catalane, influențată de apariția cărții *Bahir*. Ițhac, de exemplu, nu folosește metafora ciorchinelui care se află în lucrările celor doi discipoli ai lui.

265. V. Idel, „We Have No Kabbalistic Tradition on This", *op. cit.*, pp. 56 sqq.

307. Cu privire la această concepție despre Intelectul Activ ca entitate existentă în spiritul uman, nu numai în spiritualitatea cosmică, v. Abulafia, *Or ha-Sekhel*, ms. Vatian, ebraică 233, f. 119a. Această interpretare a concepției despre Intelectul Activ este probabil rezultatul influenței scolasticii creștine.

308. Adică, nodurile „entității compuse", adică omul; v. și *infra*, n. 347.

309. V. „Ve-Zot li-Yihudah" în Jellinek, *Auswahl*, *op. cit.*, pp. 20-21. V. și *ibid.*, p. 27.

310. *Ibid.*, pp. 16-17, corectat potrivit ms. New York, JTS 1887.

311. În legătură cu acest concept, v. George Margoliouth, „The Doctrine of the Ether in Kabbalah", in *JQR*, v.s. 20, 1908, pp. 825-861. Deosebit de interesant este faptul că expresia relativ rară *Avir Kadmon* apare și într-un comentariu cabalistic anonim despre rugăciune, strâns legat de Cabala extatică a lui Abulafia; v. *ibid.*, p. 834, și *Gan Na'ul*, ms. München, Staatsbibliothek 58, f. 336a.

312. Despre tendința simbolică a Cabalei teozofice, potrivit aprecierilor lui Abulafia, v. cap. IX, n. 4.

313. V. și „Ve-Zot li-Yihudah", în Jellinek, *Auswahl*, *op. cit.*, p. 16. Abulafia afirmă din nou că, în calitate de cabalist care se concentrează pe numele divine, el nu trebuie să interpreteze numele Sefirot-urilor așa cum face Cabala teozofică.

314. *Omek*. Despre atestarea acestui substantiv în legătură cu numele divine, v. cap. 5, n. 168, 170.

315. Această descriere a Cabalei extatice este caracteristică pentru Abulafia; cf., de ex., *Or ha-Sekhel*, ms. Vatican, ebraică 233, f. 115a. V. Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*", *op. cit.*, n. 38 și *infra*, cap. IX, n. 16.

316. Abulafia folosește doi termeni, *Yir'ah* (frică plină de reverență) și *pahad* (frică) ca să indice Sefira *Ghevura*. Ambii termeni reprezintă simboluri curente ale acestei Sefira.

317. Cea de a șaptea Sefira este numită în general *Nezah*, însă Abulafia preferă forma *Nizahon*, cu totul neobișnuită, care-i permite să raporteze această calitate la acțiunea umană. *Nezah* ar fi impropriu, din moment ce semnificația sa literală, „eternitate", poate fi cu greu integrată în schema sa „antropică"; v., totuși, modul în care folsoește el *Nezah* în *Mafteah ha-Sefirot*, *op. cit.*, *infra*, n. 322.

318. *Atmo* – prefer să-l traduc cu „esența lui", deși semnificația nu este limpede. Potrivit schemei sefirotice, acest termen e legat de Sefira *Yesod*, deși eu nu am găsit până acum această interpretare simbolică asociată cu *ezem*. În diferite sisteme simbolice, *Ezem ha-Shamayim* indică Sefirot-urile *Nezah* și *Hod*.

319. Am citat această expresie din ms. New York, JTS 1887; *Yesod* este o putere masculină distinctă, însă numai rareori este folosită pentru a-l reprezenta pe mire, mirele fiind un simbol comun pentru Tiferet. Totuși, în scrierile lui Iosef din Hamadan, contemporan cu Abulafia, *hatan* (mirele) apare în diferite rânduri ca unul din principalele simboluri ale lui *Yesod*.

320. Tipărit *bltv*, ceea ce este lipsit de sens; v. *infra*, n. 370.

321. V. *Or ha-Sekhel*, ms. Vatican, ebraică 233, f. 15a, unde dragostea intelectuală umană și divină (cf. *supra* n. 315), ca și existența umană și divină, sunt indicate prin mireasă și mire. V. și cap. IX, n. 16; în Cântarea cântărilor se face aluzie în mod alegoric la Dumnezeu și la Knesset Israel, adică la omul perfect. V. și textul publicat *infra*, n. 333.

322. Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 53, f. 155b-156a.

323. *Sofer ha-Sefirot* fusese înainte folosită de Abulafia ca nume pentru a-l indica pe Dumnezeu, sau *Eiyn Sof*. Se pare că în această expresie, Sefirot înseamnă „numere", semnificație care revine curent în lucrările lui Abulafia.

324. Joc de cuvinte între „justiție" și „rectitudine"; cele două valori semantice sunt exprimate în ebraică cu aceeași rădăcină.

325. Ghedula, interpretat în fragmentul imediat următor ca gândire umană.

326. V. *supra*, n. 323; asemănarea dintre om și Dumnezeu constituie obiectul unei discuții ample, pe care am eliminat-o din acest context și de care mă voi ocupa în alt studiu.

327. *Tiferet*. Abulafia se folosește de diferite simboluri ale acestei Sefira, cum ar fi *Ya'akov* și *Emet*, însă interpretează Tiferet ca „vanitate umană", din nou un joc de cuvinte bazat pe rădăcina *pe'er*, care poate însemna și „splendoare".

328. Cf. descrierea pe care și-o face sieși Abulafia în „Ve-Zot li-Yihudah", in Jellinek, *Auswahl*, *op. cit.*, pp. 18-19 (corectată pe baza ms. New York, JTS 1887). V. și *infra*, n. 389.

329. Mih. 7,20.

330. Într-un fragment pe care am preferat să-l omit, Abulafia scrie că Iacob stă deasupra celor douăsprezece constelații, ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 53, f. 155b. Despre supunerea planetelor, v. și *Gan Na'ul*, ms. München, Staatsbibliothek 58, f. 335b.

331. Num. 27,20.

332. Poate legat de Ps. 150,6.

333. Ms. Sassoon 56, f. 33. A se compara afirmația lui Abulafia, potrivit căreia omul ar trebui să se unească cu fiecare Sefira, cu o concepție asemănătoare a unui cabalist obscur, Iosef ben Hayyim, care se exprimă în termenii următori: „Tot ceea ce Creatorul, binecuvântat fie-i numele, ne-a poruncit este de a ne uni cu El, așa cum e scris: «de El să te lipești» (cf. Deut. 10,20) deoarece ne putem uni cu El numai prin atributele sale... Așadar, voi explica [semnificația] celor zece Sefirot, cele universale și divine, potrivit Cabalei, pentru ca să puteți să vă uniți cu ele... și lipindu-vă de ele, spiritul divin și sfânt să intre în el, în toate simțurile lui și în toate mișcările lui" (ms. New York, JTS 1885, f. 74b-75a). De notat faptul că, după acest fragment, același cabalist înțelege cele zece Sefirot ca fiind activități umane, potrivit unei interpretări asemănătoare cu cea din „Ve-Zot li-Yihudah" a lui Abulafia, *ibid.*, f. 75ab. Despre legătura dintre unirea mistică și spiritul divin, v. *supra*, cap. III; n. 12.

334. V. Abulafia, *Gan Na'ul*, ms. Londra, British Library, Or 13136, f. 4b. Versiunea citată în *Sefer ha-Peliah* este ușor alterată.

335. *Ibid.* Versiunea din ms. München, Staatsbibliothek 58, f. 320b prezintă unele variante.

369. După câte am constatat, în Cabala teozofică nu este atestată folosirea simbolică a termenului *ta'anug*. Potrivit lui *Sefer ha-Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 71, p. 31, acest termen ar putea să indice o emoție, dar nu un simbol. Cf. și cap. III, n. 42.

370. Ms. München, Staatsbibliothek 408, f. 65b.

371. Expresia *ha-Natan Veha-kalah* are aceeași valoare numerică (529) ca și *ta'anug*. V. și Abulafia, *Or ha-Sekhel*, ms. Vatican, ebraică 233, f. 115a; v. și Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, *op. cit.*, cap. IV.

372. V. *supra*, n. 319.

372. *Or ha-Emet*, f. 36cd. Compară și cu tratatul *Kedushat ha-Levi* al lui Dov Baer, discipolul lui Levi Isaac din Berdicev (f. 109b), și cu citatul atribuit lui Abraham ha-Mal'akh, fiul lui Dov Baer, citat de Abraham Hayyim in *Peri Hayyim*, Safed, f.d., f. 2c. V. și *Dudaim ha-Sahed* a lui Reuven Horowitz (f. 3a). V. și R. Elior, „Connections between Kabbalah and Hasidism" (în ebraică), in *Continuitate și schimbare. Actele celui de al XI-lea Congres mondial de studii iudaice*, Secțiunea III, Ierusalim, 1986, pp. 107-114.

374. Publicat în Mordecai Wilensky, *Hasidim and Mitnaggedim* (în ebraică), Ierusalim, 1970, 2, p. 164.

375. *Nikhlal ha-Adam*, această expresie apare în sursele luriene. V. *supra*, n. 58 și Wilensky, *ibid.*, p. 160.

376. *Attika Kadishah*, prima configurație.

377. *Arikh Anpin*, a doua configurație.

378. V. *supra*, n. 194.

379. În sistemul lui Luria, Iacob nu reprezintă o configurație distinctă de *Ze'ir Anpin*.

380. Fiecare din ele este o configurație, a cincea și a treia, respectiv.

381. *Middat ha-adam ve-kohotav*, se pare că e vorba de o expresie tehnică. Sitagma *middat ha-adam* apare în mai multe rânduri în lucrarea lui David, v. Wilensky, *Hasidim and Mitnaggedim*, *op. cit.*, pp. 165, 167.

382. Wilensky, *ibid.*, p. 167.

383. Cf. interesantul articol al lui R.J. Zvi Werblowsky, „Some Psychological Aspects of Kabbalah", in *Harvest*, 3, 1956, pp. 77-96; cf. părerile lui F.C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932, pp. 41-42 și E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, NewYork-Londra, 1970, pp. 18-20, care consideră mitologiile gnostice ca o ipostaziere a experiențelor interioare ale gnosticilor. V. și A. Green, „Mysticism and Religion: The Case of Judaism", in J. Neusner ed., *Take Judaism for Example*, Chicago, 1983, pp. 89-91.

384. Wilensky, *Hasidim and Mitnaggedim*, *op. cit.*, pp. 167-168.

385. *Ibid.*, p. 160.

386. V. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 185-191. Abulafia poate fi considerat, la toate nivelurile, un mare utilizator al alegoriei, chiar dacă îl comparăm cu filozofii cei mai criticați pentru a fi folosit alegoria în mod excesiv.

387. V. cap. III, n. 152.

388. Pp. 45-46. Pentru prima parte a fragmentului, v. cap. X.

389. Cf. *supra*, n. 328.

266. Ms. Vatican, ebr. 431, f 4b.

267. V. Frank Talmage ed., *The Polemical Writings of Profiat Duran* (în ebraică), Ierusalim, 1981, p. 12.

268. *Ibid*., pp. 12-13.

269. *Ta'amey ha-Mizvot*, citat de Yehudah Hayyat, *Ma'arekhet ha-Elohut*, 35ab; analizat în Idel, „Attributes and Sefirot in Kabbalistic Theology", in S. Heller-Wilenskyși M. Idel ed., *Studi sul pensiero ebraico*, Ierusalim, 1989, pp. 92-93.

270. Scholem, *Major Trends*, *op. cit*., p. 143; cu privire la concepția despre Sefirot a lui Abulafia, v. *infra*, f. 4d; v. și *Sha'arey Zedek*, din școala lui Abulafia, ms. Ierusalim 8 , 148, f. 44b. V. și Heller-Willensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?", *op. cit*., p. 214.

271. Alexander Altmann, „Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah", in *Jewish Medieval and Renaisance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, p. 245.

272. *Sefer ha-Ikkarim* II, cap. 11.

273. Herbert A. Davidson, *The Philosophy of Abraham Shalom*, Berkeley-Los Angeles, 1964, p. 12.

274. V. H.A. Wolfson, „Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas", in *Religious Philosophy*, Cambridge, Mass., 1965, p. 37.

275. Giuseppe Sermoneta, „Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, Traducteur de Saint Thomas", in G. Nahon și Ch. Touati ed., *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, p. 246. Romano a fost fără îndoială influențat de concepția despre ideile intradivine a lui Toma din Aquino.

276. *Repsonsa of Abravanel to R. Saul ha-Kohen*, Veneția 1574, f. 12d. Într-un alt tratat, *Mif'alot Elohim*, Lemberg, 1863, f. 61-62, Abravanel consideră Sefirot-urile ca fiind identice cu Dumnezeu din moment ce au aceeași esență. V. M. Idel, „Kabbalah and Ancient Philosophy", *op. cit*., pp. 77-78. Despre termenul *siyyur* legat de existența lucrurilor în Divin, v. M. Idel, „Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance", in L. Goodman ed., *Jewish Neoplatonism*, Albany, 1992.

277. V. Tirosh-Rotschild, „Sefirot as the Essence of God", *op. cit*., pp. 422-424 și v. *supra*, n. 275.

278. Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretations", *op. cit*., pp. 227, 242, n. 234.

269. *Ibid*., p. 227.

280. *Ibid*., pp. 225-226. V. și D. Ruderman, *Kabbalah, Magic and Science. The Cultural Universe of a Sixteenth Century Jewish-Physician*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 155-158.

281. *Sefer ha-Shem*, citat și analizat în Dan, *Esoteric Theology*, *op. cit*., p. 95, Cf. și *infra*, cap. VIII, n. 128, unde *Midrash Tadshe*, lucrarea citată de Eleazar din Worms (v. *supra*, n. 158), consideră Sefirot-urile drept entități care susțin lumea și nu instrumente ale Creației.

282. *Hanyyato* – termen împrumutat din literatura Heikhalot.

283. V. Dan, *Esoteric Theology*, *op. cit*., p. 97.

284. *Ibid*., p. 97. Idel, „Sefirot above Sefirot", *op. cit*., p. 278.

286. Metafora sevei și a ciorchinilor este folosită de un contemporan al lui Barzilai, Asher ben David, pentru a descrie legătura dintre influxul divin și Sefirot înțelese ca instrumente; v. Gottlieb, *Studies*, *op. cit*., pp. 311-312.

287. *Zurat ha-Olam*, ed. Z. Stern, Viena, 1860, p. 5. Cf. textele lui Eleazar din Worms citate de Dan, *Esoteric Theology*, *op. cit.* p. 97; „Sefirot above Sefirot", *op. cit*., pp. 261, n. 110, 278-279.

288. *Zurat ha-Olam*, ed. Z. Stern, *op. cit*., p. 25.

289. *Ibid*., p. 29, v. și p. 18.

290. Ms. Vatican, ebraică 441, f. 112a. Despre acest tratat, v. Idel, „Sefirot above Sefirot", *op. cit*., pp. 260-262.

291. Cu privire la autorul acestui tratat, v. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit*., pp. 72-74.

292. Ms. München, Staatsbibliothek, 10, f. 155b-156a.

293. *Ibid*., f. 156a.

294. *Ibid*., f. 156a.

295. Despre „Sefirot-urile sufletului", v. *ibid*., f. 130a și par 4d.

296. Heller-Wilensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?", *op. cit*., pp. 202-203.

297. V. *Mafteah ha-Re'ayon*, ms. Oxford, Bodleian Library, 1658, f. 61a; *Sefer ha-Heshek*, ms. New York, JTS 1801, f. 10a.

298. *Commentary on the Guide of Perplexed*, f. 30c; *Ginnat Egoz*, f. 52d, 54b, 66cd, 67c unde întâlnim aluzii la imanența Sefirot-urilor în lume, *ibid*., f. 52d, 53b.

299. Ms. München, Staatsbibliothek 10, f. 156a.

300. Despre Sefirot în om, v. scurta observație a lui Eleazar din Worms, *Sefer ha-Shem*, ms. New York, JTS 1885, f. 3b.

301. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 774, f. 172a. Cf. și cu lucarea lui Abulafia *Imrey Shefer*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale 777, f. 56. În acest fragment, Abulafia folosește același verb, *kolel*, utilizat de cabaliști încă din epoca lui Ezra din Gerona; v. *supra*, p. 45. Consider că Abulafia reflectă o tradiție mistică independentă de aceea a lui Ezra.

302. Yod – presupun că Abulafia se referă aici la două decade, cea spirituală și cea trupească, din moment ce grafia lui yod completă, în loc de Y, are valoarea numerică „douăzeci". Cf. lucrarea *Maftheah ha-Sefirot* a lui Abulafia, ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 53, f. 156b: „Deoarece eu sunt un secret; sunt *kaf* (= 20), adică *yod*." În acest fragment, *anoki* din prima poruncă este înțeles ca referindu-se atât la Dumnezeu cât și la om, acesta din urmă fiind descris ca un „pom răsturnat". V. și cap. IV, n. 24-27.

303. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 774, f. 172a. V. și *Sha'arey Zedek*, ms. Ierusalim 8 , 148, f. 37b. Așadar, cele zece Sefirot inferioare reprezintă pe microanthropos, în opoziție cu macroanthropos-ul superior.

304. *Ibid*., f. 48b. V. Idel, „Sefirot above Sefirot", *op. cit*., pp. 260-261.

305. Jellinek, *Auswahl*, *op. cit*., p. 20.

306. Despre sursa și despre frecvența acestei expresii în Abulafia, v. Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*", *op. cit*., n. 45-47.

336. Cf. Abulafia, *Gan Na'ul*, ms. British Library, Or. 13136, f. 3a. Așadar, centrul de interes al activității cabalistice nu sunt Sefirot-urile, ci numele lor, ceea ce permite cabalistului să obțină *devekut*. Mai mult, ca și în scrisoare, atributele umane sunt mijloace pentru a primi emanațiile divine. Acest text a fost copiat de un scrib anonim în *Sefer ha-Peliah* I, f. 72a, cu unele ușoare diferențe.

337. *Lehitboded*. Despre acest verb înțeles ca având semnificația de „a se concentra" în lucrările lui Abulafia, v. Idel, „*Hitbodedut as Concentration*", *op. cit*., pp. 41-45, 44, n. 51.

338. Conștiința cu privire la originea revelației sau a inspirației este un element important al gândirii lui Abulafia, v. textul tradus de Scholem, *Major Trends*, *op. cit*., p. 140. V. și tratatul *Sha'are sedekh* provenind din cercul lui Abulafia, p. 22.

339. Aceste trei niveluri ale literei sunt explicit legate de tehnicile mistice ale lui Abulafia și în alte lucrări ale sale; v. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, *op. cit*., cap. I.

340. Semnificația acestor litere nu este complet limpede. Consider că ele indică formele emanate în lumea inferioară.

341. Textul ebraic este alterat, ca și în alte locuri ale epistolei.

342. Despre sărut ca alegorie a unirii, v. *supra*, cap. III, secțiunea III.

343. V. *supra*, n. 319.

344. *Azmah*, v. *supra*, n. 318.

345. *Nizkarim le-tovah* – probabil provenind de la mire, adică Intelectul Activ sau Dumnezeu.

346. Se referă la facultățile umane și spirituale separate care erau împărțite înainte de *devekut*.

347. Presupun că se referă la facultățile umane spirituale distincte de cele corporale; v. textul citat *supra*, n. 308, 328.

348. O referire clară la transmutarea omului în Divin; misticismul lui Abulafia presupune posibilitatea unei schimbări radicale a umanului în Divin, așa cum apare și în alte texte; v., de ex., cap. IV, n. 19, 21, 29. Cf. interesanta descriere a misticii din „Marea Operă" in Underhill, *Mysticism*, *op. cit*., pp. 128-129, grupul C, foarte apropiată, într-adevăr, de experiența lui Abulafia.

349. Despre această metaforă, v. cap. III, n. 85; cap. IV, n. 62, 85.

350. *Nafsho*, arabism introdus de traducerea lui Tibbon.

351. Ieș. 26,6.

352. Zah. 14,9.

353. Abulafia credea că starea perfectă ar putea fi obținută în momentul în care se va recunoaște excelența Tetragramei. V. Idel, *Abraham Abulafia and the Pope*, *op. cit*., pp. 12-14.

354. Iez. 37,17.

355. Cf. *Gan Na'ul*, ms. München, Staatsbibliothek 58, f. 335b.

356. Acest motiv apare frecvent în scrierile lui Abulafia; v., de ex., *Hayye ha-Nefesh*, ms. München, Staatsbibliothek 408, f. 70a. V. și *infra*, cap. IX, n. 26.

357. V., de ex., importanța atribuită acestei concepții în *Pardes Rimmonim* a lui Cordovero, I, 5; XXXI, I. Chiar și concepția sa privind necesitatea de a imita calitățile Sefirot-urilor în acțiunile umane, așa cum o prezintă el în *Tomer Devorah*, este o aplicație a structurii teozofice la comportamentul uman. Totuși, pentru Abulafia, tipul superior de interpretare este interpretarea care asociază numele Sefirot-urilor cu activitățile umane, fără să țină seama de semnificația lor teozofică.

358. A se compara „Ve-Zot li-Yihudah" a lui Abulafia in Jellinek, *Auswahl*, *op. cit*., p. 27 cu ms. München, Staatsbibliothek 10, f. 130a, 156a. V. și *Sefer Even Sappir*, scrisă sub influența Cabalei lui Abulafia, aparținând lui Elnathan ben Moshe Kalkish, ms. Paris, Bibliothèque Nationale ebraica 727, f. 158a-158b; Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, *op. cit*., pp. 94-95.

359. *Commentary on Sefer Yezirah*, f. 22cd, 24c-25a. Acest argument este explicat foarte clar într-un comentariu anonim elaborat în cercul lui Iosef Ashkenazi, compus în mediu ashkenaz și de care mă voi ocupa în curând. Cf. și *Commentary on Parasha Bereshit* al lui Iosef Ashkenazi, în ediția lui M. Hallamish, Ierusalim, 1985, p. 151.

360. V. Idel, „Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments", *op. cit*., pp. 106-111.

361. V. Liebes, *Zaddik Yesod Olam*, *op. cit*., p. 81, n. 53-55, p. 85, n. 85, care observă că există niște termeni psihologici și epistemologici în prezentarea făcută de Nathan din Gaza a sistemului său teozofic. Totuși, în acest context, nu se remarcă nici o psihologizare a teozofiei, din moment ce procesele descrise de Nathan se petrec în Dumnezeu, nu în conștiință sau în activitatea omului.

362. V. Idel, „Perception of the Kabbalah", *op. cit*., par. I.

363. Despre evoluția psihologică a hasidismului, v. Scholem, *Explications and Implications*, *op. cit*., pp. 357-358.

365. V. și opinia lui Liebes, in „Zaddik Yesod Olam", *op. cit*., p. 81, după care interesul hasidic pentru psihologie reprezintă o amplificare a fenomenului sabbatian.

364. V. Idel, „Perceptions of Kabbalah", *op. cit*., unde s-a examinat concepția despre limbă a lui Abulafia și influența acesteia asupra hasidismului.

366. *Toledot Ya'akov Yoseph*, f. 86a. Cf. și lucrarea sa *Zafnat Pa'aneah*, f. 31a. Cf. și Louis Jacbos, *Hasidic Prayer*, New York, 1928, pp. 75-77 și cf. cap. III, n. 75, unde termenul „plăcere" se referă la cult; și cap. VIII, n. 227. Potrivit unui interesant fragment din Levi Isaac din Berdicev, studiul Torei duce mintea celor care o studiază în „lumea plăcerii" – *olam ha-Ta'anug* – care corespunde Sefirei *Binah*; cf. *Kedushat ha-Levi*, f. 123cd. Acest maestru limitează percepția plăcerii numai la domeniul cultului, deoarece orice activitate profană îl împiedică pe om să se bucure de plăcerea care coboară de la Divin.

367. Este vorba despre configurația divină care corespunde lui Sefira *Hohma*; referirea la *Hohma*, considerată „gândire", sau „lume a gândirii", este caracteristică pentru unii mistici hasidici.

368. Cf. *Tikkuney Zohar* 19, f. 38a.

175. Dan, *Studies*, *op. cit.*, p. 128.

176. Num. 10,36.

177. Consider că versiunea corectă este *Sariel*, așa cum am remarcat și *supra*, deoarece expresia care urmează, *otiyot Yisrael*, este identică cu cea care se află în textul așkenaz.

178. Dan, *Studies*, *op. cit.*, pp. 128-129.

179. Despre Metatron ca cel care leagă rugăciunile, în locul lui Sandalfon, v. Liebermann, *Sheki'in*, pp. 13,14.

180. În original, *rosham – capul lor*; este probabil vorba de o greșeală.

181. *Ganuz ve-Nigzu*: autorul folosește rădăcina *gnz* pentru a explica, cu ajutorul gematriei, secretele coroanei care urcă și se îndepărtează de lumea celui care se roagă.

182. Dan, *Studies*, *op. cit.*, p. 130.

183. V. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 61, 64, 132; Idel, „The Evil Thought of the Deity", *op. cit.*, p. 358, n. 7. Un subiect important, care nu poate fi discutat în acest context, îl reprezintă aspectul teurgic al tradițiilor Merkava, aspect care se regăsește și în literatura *Piyyut*, și care privește legătura dintre veșmintele divine și imnurile cântate de către oameni și îngeri, ca și semnificația teologică – după părerea mea și semnificația teurgică – a cântului continuu al îngerilor.

184. Despre această lucrare, v. *supra*, cap. V, n. 167.

185. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, pp. 197-200; Dan, *Esoteric Theology*, *op. cit.*, pp. 118-129; Dan, „The Emergence of the Mystical Prayer", in J. Dan și F. Talmage ed., *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 112-115.

186. Despre acest nume divin, v. Lawrence H. Schiffman, „A Forty-two-Letter Divine Name in the Aramaic Magic Bowls", in *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, I, 1973, pp. 97-102; v. și textul lui Eleazar publicat in Dan, *The Esoteric Theology*, *op. cit.*, p. 124.

187. Această cifră provine dintr-o versiune ulterioară a lui *Shi'ur Qomah* atestată în *Sefer Raziel*; v. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, pp. 96-97; și în acest context, numărul este legat de Israel; v. și p. 79.

188. Ps. 91,1

189. *Be-sel Shadday Itlonen* este anagramat *Be-selut Shadday Nitlonen*.

190. *Selut*.

191. Probabil o referire la Prov. 8,30. De notat faptul că *Șekina* este înțeleasă ca o *Atarah* pe capul lui Israel în textul din secolul al XIII-lea; v. Benjamin Ben Abraham min ha-Anavim, *supra*, cap. VI, n. 9, p. 199.

192. Despre problemele legate de traducerea acestui fragment, v. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, p. 199, n. 201.

193. Adică „Fiica sa", în aramaică.

194. Ms. New York, JTS 1786, f. 43b. De notat apariția termenilor *moshav, yoshevet* legați de adaptarea lui *Atarah* la capul lui Dumnezeu, deoarece ei sunt asemănători cu expresia *moshav yeqareh* din literatura *Heikhalot*; așadar, *Atarah* evocă slava lui Dumnezeu. Cf. *Commentary on Song of Songs* al lui

secțiunea III. Între timp, regretatul S. Pines a publicat un nou studiu care analizează concepția dinamică despre slavă în vechiul iudaism începând cu secolul al II-lea. Autorul pune în evidență legătura dintre o concepție atestată într-un text vechi și concepția lui Nahmanide, cf. „Dio, il Trono, e gli Angeli secondo la teologia del II secolo d.C." (în ebraică), in J. Dan ed., *Le origini della mistica ebraica in Europa*, Ierusalim, 1987, pp. 1-12. V. și E. Wolfson, „The Secret of the Garment in Nahmanides", in *Da'at*, 24, 1990, pp. XXXIX-XL.

42. Ps. 99,2.

43. Urbach, *Arugat ha-Bosem* II, p. 116 și n. 9. Despre interesul larg pentru „Voința lui Dumnezeu" în *Sefer Hasidim*, v. Haym Soloveitchik, „Three Themes in the *Sefer Hasidim*", in *ASJreview*, 1, 1976, pp. 311-325.

44. V. Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit.*, p. 130; Daniel C. Matt, „The Mystic and the Mizvot", in A. Green ed., *Jewish Spirituality*, New York, 1986, I, pp. 367-404. O interesantă prezentare a importanței faptelor omenești, atât pentru univers cât și pentru mântuirea dată de Dumnezeu, pe baza asemănărilor dintre tendințele esoterice și cele exoterice din iudaism, se găsește în Elie Benamozegh, *Israel et l'Humanité*, Paris, 1961, pp. 227-229, în care autorul ignoră însă teurgia de sporire. V. și unele vagi remarci ale lui Buber, *Hasidim*, *op. cit.*, p. 63.

45. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit.*, 2, p. 10, a stabilit că aceste concepții aggadice sunt „excepționale și puțin numeroase" și că, probabil, cabaliștii le-au utilizat ca „pretext" pentru „credința lor". Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, p. 90, considera această concepție „scabreuse"! V. și analiza lui Scholem cu privire la tema cabalistică și la interpretarea rabinică a poruncilor, în Morris M. Faierstein ed., *Conservative Judaism*, 36, 1982, pp. 45-59 și articolul lui Shahar menționat *infra*, n. 48.

46. *Ari Nohem*, pp. 94-95. Răspunsul lui Modena la interpretarea teurgică a poruncilor provine din Pseudo-Dionisie (al cărui nume nu apare însă), v. Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah", *op. cit.*, par. II.

47. *On Jewish Law and Lore*, *op. cit.*, pp. 190-191. O abordare mai amplă a elementului teurgic din Cabală se găsește în eseul lui A.J. Heschel despre mistica ebraică, bazat în cea mai mare parte pe *Zohar*; A.J. Heschel, „The Mystical Element in Judaism", in L. Finkelstein ed., *The Jews, Their History, Concepts and Religion*, Philadelphia, 1960, III, pp. 932-953, 946-947.

48. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 129, p. 56. Să se compare însă și cu Shulamit Shahar, „Catharism and the Beginning of the Kabbalah in Languedoc" (în ebraică), in *Tarbiz*, 40, 1971, pp. 503-507, care încearcă să lege teurgia din *Bahir* cu sursele cathare, fără să se bazeze pe texte clasice sau ebraice!

49. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 113, p. 51. Despre „canale" v. și textul lui Josef Gikatilla, citat *infra*, cap. VIII, n. 68.

50. Despre Ieș. 20,1, *Commentary on the Pentateuch*, ed. Chavel, *op. cit.*, II, p. 183; textul a fost luat din Ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh*, II, 2, f. 26b.

51. Arată influxul divin care activează cele șapte Sefirot inferioare, potrivit teoriei cabalistice a lui Asher ben David; v. *supra*, cap. VI, n. 254.

Sus." V., de ex., Gottlieb, *Studies*, *op. cit.*, p. 32; Vajda, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 191-192; Scholem, „New Contributions to the Biography of Rabbi Joseph Ashkenazi of Safed", in *Tarbiz*, 28, 1959, p. 88.

89. V. Peter Schäfer, „Die Beschwörung des *Sar ha-Panim*", in *Frankfurter Judaistische Beiträgen*, 6, 1978, p. 115; traducerea în germană făcută de Schäfer la p. 114; cf. și p. 131.

90. *Ibid.* p. 115.

91. O descriere a acestei lucrări se găsește în Joseph Dan, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, Cincinnati, 1984, pp. 24-31; D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, New York, 1978, 1, pp. 97-98; Ithamar Grünwald, *Apocalyptic and Merabah Mysticism*, Leiden, 1980, pp. 169-173. Dan, urmându-l pe Urbach, propune o dată mai târzie pentru această lucrare (secolul al VII-lea sau al VIII-lea); Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 12-13, propune o dată mai timpurie, pe baza referirii ce se face în *Aggada* la Yophiel, prințul Torei, și a asemănării dintre această practică și papirusurile magice din secolul al IV-lea, două elemente neobservate de către cercetătorii care propuseseră o dată posterioară pentru alcătuirea ei. Asemănările cu hermetismul par să justifice data propusă de Scholem.

92. Schäfer, *Synopse*, par. 297. V. și Dan, *ibid.*, p. 26, care afirmă că termenul *razim*, atestat în *Sar ha-Torah*, nu are nici o legătură cu o „semnificație mistică esoterică a Torei"; este vorba de o remarcă ciudată, mai ales dacă facem o comparație cu *Sar ha-Panim* menționat mai sus, unde *razim* apare în legătură cu această disciplină esoterică; v. și *Ma'aseh Merkavah*, publicată de Scholem in *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, p. 103.

93. V. Pierre Boyance, „Théurgie et télestique néoplatonicienne", in *Revue d'histoire des religions*, 74, 1955, pp. 194-209.

94. V. Idel, „Hermeticism and Judaism", *op. cit.*; v. „Magical and Neoplatonic Interpretation", p. 198-20. V. și *infra*, cap. IX, secțiunea I, textul lui Alemanno.

95. V. *infra*, cap. VIII, n. 155 și n. 87 din cap. VII; și expresia „strămoșii mei sunt carul", din *Genesis Rabbah* 69,3.

96. Cf. Talm. Bab. *Yebamot* 64a; v. și *infra*, n. 113.

97. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles", *op. cit.*, pp. 338-342.

98. *Shekel ha-Kodesh*, p. 70.

99. De León prezintă pe aceeași pagină o formulare diferită a acestei teme.

100. *Ibid.*

101. *Sha'arey Orah*, ed. J. Ben Shelomo, I, p. 49-50.

102. *Zohar* II, 117b.

103. *Tikkuney Zohar*, par. 70, f. 132a.

104. V. Matt, „The Mystic and the Mizwot" (*supra*, n. 44), pp. 390, 394.

105. *Ma'amar Sod ha-Yihud*, ms. Ierusalim 4 , 537, f. 145a.

106. Acest subiect va fi discutat într-un studiu separat.

107. V. *supra*, cap. V, sfârșitul secțiunii III.

108. Publicat în Schole, *Reshit ha-Kabbalah*, *op. cit.*, p. 222.

109. *Ibid.*, p. 226.

122. *Ta'amey ha-Mizvot*, ms. Ierusalim 8 , 3925, f. 110b, analizat în Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, p. 65. Această concepție despre Tora, înțeleasă ca un intermediar între om, sau comunitate, și Dumnezeu, poate fi comparată cu concepția despre ritual ca mesocosmos din Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, 1970, pp. 148-150, în special p. 150, unde el afirmă: „Mitul și ritualurile constituie un mesocosmos, un cosmos intermediar, de mijloc, cu ajutorul căruia microcosmosul individului intră în legătură cu macrocosmosul întregului. Acest mesocosmos este constituit din întregul context al corpului social care devine așadar un fel de poem viu, de imn sau de icoană din noroi și semințe." Cf. fragmentul din *Sefer ha-Yihud*, citat mai sus, și concepția lui Ibn Gabbay, citată *supra*, n. 24.

123. Cf. *supra*, teoria „membrului care susține un membru".

124. Acest termen semnifică cele zece Sefirot; v. și Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, p. 67.

125. Alt termen care înseamnă pleroma sefirotică; v. și Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, p. 67 și *infra*, n. 216.

126. După Altmann, „On the Question of Autorship", *op. cit.*, p. 267, n. 28, Iosef se referă la Nahmanide.

127. Literalmente, „nu menține".

128. Deut. 27,26.

129. *Legatio ad Gaium*, par. 210-211; cf. David Winston, *Philo of Alexandria*, New York, 1981, p. 292.

130. Cf. *De decalogo*, 10-12.

131. Cf. și concepția neoplatonică potrivit căreia legile imită ideile sau legile naturii; cf. Goodneough, *By Light, Light*, *op. cit.*, pp. 88-89.

132. *Ta'amey ha-Mizvot*, f. 2a-3a; Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, p. 68.

133. Despre această interdependență, v. *supra*, cap. VII.

134. Despre sursele acestui concept despre identitate în Recanati, v. Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, 1, p. 145.

135. Cap. VI, secțiunea II.

136. Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, n. 136, 137.

137. Cf. și *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 184, p. 80 și par. 196, p. 90.

138. *Commentary on the Pentateuch*, f. 23bc, analizat în Idel, „The Concept of the Torah", *op. cit.*, pp. 68-70. Cf. Recanati, f. 43c unde acest cabalist, bazându-se pe *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 184, p. 80, afirmă că „toate poruncile sunt cuprinse în Dumnezeu".

139. *Osot*, ca în expresia *asa'o*; Recanati comunică această ultimă formă la sfârșitul fragmentului.

140. V. Liebes, „The Messiah of the *Zohar*", *op. cit.*, pp. 219-220.

141. Despre problemele păstrării vechiului material midrașic în lucrările de la începutul Evului Mediu, dintre care unele nu aparțin rabinilor, cf. Liebermann, *Sheki'in*, *passim*.

142. V. *infra*, n. 143 și *Midrash Tehillim* la Ps. 19.

52. Deut. 32,18.
53. Ps. 60,14.
54. *Commentary on the Pentateuch*, p. 184.
55. V. *ibid.*, pp. 183-194; în contextul fragmentelor citate, se explică pe larg semnificația lui „Trisagion“ și a binecuvântării.
56. *Commentary on the Pentateuch*, *op. cit.*, p. 89. Terminologia din acest fragment este caracteristică pentru lucrările lui Asher ben David, și deși nu putem găsi sursa precisă a lucrărilor lui este probabil ca Bahya să fi folosit o lucrare precedentă. Cf. și *ibid.*, p. 492 și comentariul lui Bahya la Deut. 33,26.
57. Deut. 33,26; în original *beezrekah* înseamnă „cu ajutorul tău“. V. și *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 185, p. 83.
58. Despre „cer“ ca Sefirot, v. Gottlieb, *The Kabbalah of R. Bahya*, *op. cit.*, p. 65.
59. Ps. 60,14.
60. Cf. tema ascensiunilor sau a retragerilor Șehinei din această lume inferioară, *infra*, secțiunea III.
61. Deut. 33,26. Cf. și comentariul lui Bahya la acest verset.
62. Deut. 32,18.
63. Recanati citează din *Sefer ha-Yihud* fără să menționeze sursa; o parte din acest fragment va fi analizată *infra*, cap. VIII, n. 77. Lucrarea sublinia și importanța teurgiei de creștere; cf. și ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 113a, citat *infra*, cap. VIII, n. 82.
64. *Commentary on the Pentateuch*, f. 51b.
65. Pentru o analiză mai aprofundată a acestui concept, v. *infra*, cap. VIII, secțiunea II. Cf. și Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, *op. cit.*, f. 69c, unde aflăm că creșterea sau micșorarea canalelor de îndurare sau de judecată depinde de faptele omului.
66. Cf. Yehudah Liebes, „Songs for the Shabbat Meals Written by R. Isaac Luria“ (în ebraică), in *Molad*, 23 (februarie 1972), p. 551.
67. Ed. Mandelbaum, p. 379; cf. și *Numeri Rabbah* 16,14; *Mekhilta de-Rashbi*, ed. M. Friedmann, f. 39a.
68. Despre Ia'akov bar Aha cu referire la o altă concepție despre puterea extraordinară a activității umane, v. *infra*, n. 125. În consecință, se pare că primele elemente importante din teurgia rabinică ar putea proveni din zona palestiniană și ar data de la începutul secolului al IV-lea.
69. Num 14,17.
70. Talm. Bab. *Berakhot* 7a; acest text este o repetare exactă a rugăciunii lui Dumnezeu însuși menționată pe scurt mai sus. Despre bibliografia legată de acest frgament, v. Baer, „The Service of Sacrifice“, *op. cit.*, pp. 134-135. Cf. și *Perush Alfabetin* de Benjamin ben Abraham min ha-'Anavim, cf. *supra*, cap. VI, n. 9, p. 231. Aici, sacrificiul de sine uman este considerat, ca în rugă-ciunea menționată mai sus, drept o cale pentru a domoli influența pernicioasă a mâniei divine.
71. Talm. Bab. *Babba Batra* 99a. V. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“, *op. cit.*, pp. 337-338; și următoarea afirmație a lui Abraham ben

Eliezer ha-Levi: „Atâta vreme cât Israel îndeplinește voința divină [adică regele, reprezentat de Sefira *Tiferet*], el are legături cu mireasa *Malhut* și este îndrăgostit de ea, deoarece Israel este primul născut al lui Dumnezeu... și atâta vreme cât Israel nu îndeplinește voința sa, el [regele] se îndepărtează de ea“ (*Sefer Masoret ha-Hokhmah*, publicat de Scholem in *Kiryat Sefer*, 7, 1930, p. 451). Este evident că acest cabalist interpretează dictonul talmudic din *Babba Batra*.
72. V. și Talm. Bab. *Sotah* 14a și M. Idel, „Notes in Wake of the Medieval Jewish-Christian Polemic“, in *Immanuel*, 18, 1984, pp. 56-60.
73. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 34, pp. 16-17.
74. *Canticles Rabbah* I, 9. Cf. Baer, „The Service of Sacrifice“, *op. cit.*, pp. 142-145.
75. V. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, par. 97, p. 43; Ezra din Gerona, *Commentary on Talmudic Aggadot*, ms. Vatican, ebraică, 441, f. 27ab; *Commentary on the Song of Songs*, in Chevel ed., *Kitvey ha-Ramban*, *op. cit.*, II, pp. 49-499; Shneur Zalman din Lîadî, *Sefer TKSH*, New York, 1976, pp. 17-18.
76. H. Frankfort, H.A. Frankfort, J.A. Wilson, T. Jacobsen și W.A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago-Londra, 1977, pp. 369-370. V. și *supra*, cap. VI, n. 3.
77. 19,7, p. 176.
78. V. *Hebrew Enoch*, editată și tradusă de H. Odeberg, New York, 1973, pp. 15-16; textul ebraic se află la pp. IX-X. Odeberg a adunat multe surse ebraice vechi privind îndepărtarea Șehinei din cauza idolatriei: p. 18, n. 13. V. și Phillip Alexander, „The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch“, in *JJS*, 28-29, 1977-1978, p. 175,n. 38; Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah*, Berlin, 1969, pp. 125-159.
79. *Hebrew Enoch*, p. 16; textul ebraic, p. X.
80. Cf. Cântarea Cântărilor 2,8 și *Midrash Rabbah* despre acest verset cu privire la idolatrie.
81. Cf. *Alphabet of R. Akiba*, in Wertheimer, *Batey Midrashot*, II, p. 375.
82. I Reg. 22,19.
83. Cf. *Tanhuma* la Fac. 12, unde forma *ro'im* trebuie corectată cu *moridim* cu referire la soare și la lună; cf. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 5, p. 152, n. 56.
84. V. și Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 121, n. 33.
85. *Babba Batra* 99a.
86. Talm. Bab. *Yoma* 56b și citatul din Yom Tov Ashvili, in Shemuel Edeles, *Novellae ad locum*.
87. Talm. Bab. *Sotah* 17a; v. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“, *op. cit.*, pp. 336 sqq.
88. V. comentariul său la Ieș. 29,46, unde sugerează că sensul literal al sălășluirii ca o îndeplinire a unei necesități umane trebuie interpretat în alt mod, potrivit unor expresii care afirmă că Dumnezeu dorește să locuiască în Templu. După sfârșitul secolului al XIII-lea, s-a răspândit mult formula: „sălășluirea lui Șehina sub (sau în mijlocul poporului lui Israel) este o necesitate pentru Cel de

143. Talm. Bab. *Hagigah* 13b; *Pesikta Rabbati*, f. 97a; *Aggadah on Shema Israel*, in *Ozar ha-Midrashim*, p. 550; *Midrash Tehillim* la Ps. 88. V. și Karl Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen, 1982, pp. 90-92; Liebermann, *Sheki'in*, *op. cit.*, p. 13; Iosef din Hamadan, *Sefer Tashak*, pp. 389-390.
144. *Midrash Konen*, in *Ozar ha-Midrashim*, p. 254.
145. Iez. 1,15.
146. Este posibil ca acest nume, a cărui etimologie rămâne neclară, să includă prepoziția greacă *syn* – împreună –, făcând astfel aluzie la rolul de intermediar al acestui înger. Este probabilă și legătuă dintre *syn* și funcția sa de a lega rugăciunile.
147. Statutul lui *Kavod* necesită aici o analiză separată. Să se compare expresia *doxocrator* – „Domn al Slăvii“ – atestată în *Coptic Gnostic Treatise*, p. 151, și afirmația lui Ireneu despre concepția lui Marcu Gnosticul: „Iar aceste puteri strânse într-o îmbrățișare reciprocă proclamă unanim slava celui care le-a produs; iar slava acelor voci se transmite în înalt la Propator“, *Against Heresies*, *op. cit.*, I, XIV, 7, p. 338. Transmiterea sunetului puterilor amintește creșterea puterii lui *Dynamis*, examinată în capitolul precedent. Puterile la care se referă Marcu sunt cele șapte ființe angelice, care corespund celor șapte vocale grecești.
148. În original, *Kaddish*; am corectat totuși această variantă pe baza enumerării precedente a părților din rugăciune.
149. Ed. Solomon Schechter, Cambridge, 1896, p. 34. Cf. *Pesikta de-Rav Kahana*, ed. Mandelbaum, p. 7; și Baer, *Israel among the Nations, op. cit.*, p. 2. În *Aggadat Shir ha-Shirim*, p. 35 se pare că Atarah poate fi identificată cu Șehina; în acest caz, Șehina poate să reprezinte aici atât pe *Atarah*, cât și pe mamă.
150. Adică Dumnezeu, indicat ca „Cel care posedă pacea“, pe baza unui joc de cuvinte etimologic între numele *Shelomo* și *Shalom (pace)*.
151. *A Coptic Gnostic Treatise*, *op. cit.*, p. 138; v. și p. 102.
152. V. același termen in *Midrash Konen*; v. și pp. 42, 116 unde este scris că pe capul Tatălui este pusă coroana. V. și pp. 89, 91, 101-102, 110, 157.
153. Cf. legătura dintre coroană și numele divin în *Midrash Konen*; v. și Idel, „The Concept of the Torah“, pp. 30-31. Zadok avertizează să nu se folosească cuvintele din Tora pentru a se lăuda pe sine; în afară de termenul *atarah*, în fragment apare și dictonul lui Hillel: „Cel care folosește coroana (*taga*) moare.“ *Taga* indică atât *Keter* sau, în acest caz, *Atarah*, cât și numele lui Dumnezeu; v. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 54-55. De aceea, putem să vedem aici din nou o combinație între numele divin, *Atarah* sau coroana, și o activitate religioasă – studiul cuvintelor din Tora – în paralel cu formarea lui *Atarah* cu ajutorul cuvintelor din rugăciuni.
154. Talm. Bab. *Yebamot* 64a.
155. Cf. Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die verstellung von der Schekhinah*, Berlin, 1969, pp. 357-359, 508-509.

156. Cohen, *The Shi'ur Qomah: texts and Recensions*, *op. cit.*, p. 128. Același număr apare și în alte recenzii ale textului; v. nota lui Cohen în legătură cu acest subiect. Totuși, la p. 187, el a publicat un text medieval care include tradiții legate de *Shi'ur Qomah*, fără să țină seama de contextul conceptual (v. Idel, „The World of Angels in Human Shape“, pp. 20-23); în textul nostru, dimensiunea coroanei este în mod greșit indicată cu cifra 100 în loc de 68 ca în ms. (v. Idel, „The World of Angels“, *op. cit.*, p. 20). Potrivit lucrării *Canticles Rabbah*, ed. Dunski, p. 103, pe muntele Sinai au fost distribuite fiilor lui Israel 600.000 de coroane (*atarot*).
157. Despre aspectul magic al acestei lucrări, v. Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit.*, pp. 39-40, n. 39; Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy, passim*, care, aparent, nu cunoștea articolul menționat mai sus. Vreau să subliniez implicația teurgică a lui *Atarah* care nu are nici o legătură cu magia.
158. Ms. New York, *JTS* 1786, f. 43a; ms. Oxford, Bodleian Library 1812, f. 101b-102a.
159. HWHH (=21) = BYT = 'HYH.
160. Prov. 8,30.
161. *Selota* se referă la forma *Eslo* atestată în versetul din Proverbe.
162. Iez. 1,25.
163. Nu am găsit această explicație în Rashi.
164. Expresia omisă va fi discutată *infra*, n. 194.
165. Îngerii care împiedică ascensiunea rugăciunii.
166. *Hashmal* – chihlimbar – ca entitate periculoasă apare și în Talm. Bab. *Hagigah* 13a.
167. Cf. Cohen, *The Shi'ur Qomah: texts and Recensions*, *op. cit.*
168. Evident, o versiune a concepției rabinice după care cuvântul Israel s-ar afla înscris pe Tefillin-ul lui Dumnezeu, v. Talm. Bab. *Berakhot*, 6a și *supra*, cap. III, n. 75. V. și concepția din *Midrash Tanhuma, Ki Tisa*, 8: „Iehuda bar Șimon a spus: «O parabolă este ca un om care a făcut o *Atarah*». O altă persoană care trecea a văzut și i-a spus [lui]: «Împodobește-o cu tot ce poți s-o împo-dobești, pietre prețioase și giuvaieruri, fă așa și pune-[le] în coroană, deoarece ea trebuie să fie pe capul Regelui.» Așa i-a spus Dumnezeu lui Moise: «În orice chip tu poți să lauzi și să împodobești pe Israel în ochii mei, să faci așa, pentru ca eu să mă pot lăuda cu ele, așa cum e scris [Isa. 49,3]: «Israel, întru care Eu Mă voi preaslăvi!» Identitatea dintre *Atarah* și Israel este aici explicită.
169. TPYLH B'HD (=541) = YSR'L.
170. Până la cuvântul „regalitate“, textul este citat direct din *Heikhaley Kodesh* și *Midrash Abba Gurion*, in *Sefer ha-Navon*, J. Dan ed., *Studies*, *op. cit.*, p. 129. V. *Alphabet of R. Akiva* in *Batey Midrashot*, *op. cit.*, II, pp. 379-380.
171. V. *Hebrew Enoch*, Schäfer: *Synopse*, *op. cit.*, pp. 13-14, par. 23-27.
172. Cf. citatul din *Aggadta Shir ha-Shirim*, *supra*, n. 139.
173. Iez. 1,26.
174. V. Dan, *Studies*, *op. cit.*, pp. 112-114; Cohen, *The Shi'ur Qomah. Texts and Recensions*, pp. 220-225, care citează din *Sefer ha-Navon* fragmente care provin din tradiția lui *Shi'ur Qomah*.

110. *Or ha-Sekhel*, ms. Vatican, ebraică 233, f. 110b.

111. Despre această problemă, v. Idel, „Perceptions of the Kabbalah“, *op. cit*., și cap. VI; secțiunea IV.

112. *Pardes Rimmonim* 30,3. Pentru un alt tip de practică de captare, v. *infra*, cap. IX, fragmentul din *Sefer ha-Meschiv*, n. 167.

113. Despre profet ca vas, v. și cap. VI; secțiunea II. Cf. și A.D. Nock, *Essays: On Religion and the Ancient World*, Zeph Steward ed., Cambridge, Mass., 1972, pp. 191-192, unde coborârea lui Dumnezeu asupra magului este legată de „unire“.

114. Ms. Oxford, Bodleian Library 2234, f. 164a; v. Idel, „Magical and Neoplaotnic Interpenetrations“, *op. cit*., pp. 198-199.

115. Ieș. 19,15.

116. Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit*., p. 94.

117. *Ibid*., p. 95. Cf. și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit*., II, p. 96, care urmează interpretarea lui Scholem.

118. Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit*., p. 95. Cf. însă cu p. 105, unde autorul arată amănunțit sursele ebraice vechi ale unei anumite teme care se regăsește în textele gnostice. V. și Idel, *Golem*, *op. cit*., p. 43, p. 52.

119. Scholem, *Explications and Implications*, *op. cit*., p. 66.

120. Observația că iudaismul a reușit să supraviețuiască chiar și în cercurile care nu au adoptat doctrinele cabalistice, multă vreme după manifestarea lor, este superfluă. Despre Biblie și mit, v. *supra*, cap. VII.

121. Am folosit expresia *menținerea universului*, luată din P.L. Berger și T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, New York, 1967, pp. 104 sqq.

122. Talm. Bab. *'Avodah Zarah* 3a.

123. Adică, creaturile.

124. *Pesikta de Rav Kahana*, ed. Buber, f. 140b. V. Baer, „The Service of Sacrifices“, p. 149.

125. Talm. Bab. *Ta'anit* 27b; *Megillah* 31b. Saul Liebermann, *Tosefta ki-Peshuta*, New York, 1962, 5, p. 1103; Baer, „The Service of Sacrifices“, *op. cit*., p. 149.

126. *Midrash Shir hashirim*, ed. E. Ireenhut, f. 17ab.

127. Avot 5,1; *Midrash Avkir*, publicat in *Devir*, 1, 1923, p. 120.

128. V. Paul Kraus, „Hebräische und syrische Zitate in ismäilitischen Schriften“, in *Der Islam*, 19, 1930, p. 260. Salomon Pines, „Shi'ite Terms and Conceptions in Juda Halevi's *Kurari*“, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, 1980, pp. 243-244. Fără îndoială, citatul luat din textul ismailit și asemănarea sa cu lucrarea ebraică reflectă o concepție mai veche ebraică; această frază poate fi comparată cu două scurte afirmații din *Midrash Tadshe*, un Midraș posterior care cuprinde evident și material mai vechi, așa cum au remarcat unii cercetători. Potrivit acestor afirmații, „lumea este susținută de meritul celor care studiază [Tora] și respectă Decalogul; Lumea a fost creată de zece *logoi* (*ma'amarot*) iar Sefirot-urile ei sunt [și ele] în număr de zece.“ Puțin mai jos, se afirmă: „Lumea este susținută de cele zece Sefirot Belimah.“ Cf. *Midrash Tadshe*, in Epstein, *Mi-kadmoniot ha-Yehudim*, p. 145. Acest

34. *Cherubinisher Wandersmann* V, 259; „Gott wird, was ich itz bin, nimmt meine Menschheit an; weil ich von Er gewest, drum hat er es getan.“ Cf. și *ibid*., III, 20.

35. V. și *infra*, cap. IX, analiza mea despre *Zohar* III; 5a.

36. Despre această lucrare, v. Asi Farber, „On the Sources of Rabbi Moses de León's Early Kabbalistic System“ (în ebraică), in J. Dan și J.R. Hacker ed., *Studies in Jewish Mysticism Predented to Isaiah Tishby*, Ierusalim, 1984, pp. 67-96.

37. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 817, f. 73b.

38. V. formulele lui Ezra și Moses din León citate *supra*, cap. VI, secțiunea I.

39. Potrivit *Zohar*-ului, omul cuprinde toate secretele, deși *Merkava* nu este menționată în ele, v. *Idra Rabba* II, 135a.

40. Cf. concepția lui Ezra menționată *supra*, cap. III, p. 29.

41. Această formulare pare a reflecta psihologia lui Plotin despre conexiunea sufletului uman cu sufletul universal chiar și în timpul șederii sale în această lume.

42. Talm. Bab. *Sanhedrin* 65b; despre contextul acestui fragment și despre semnificația lui, v. Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit*., pp. 165-166. Cf. și Idel, *Golem*, *op. cit*., pp. 27-30.

43. V. *infra*, n. 13.

44. V. cap. VI, n. 73; cap. VII, n. 128.

45. Cf. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, *op. cit*., p. 194.

46. Prof. Thorkild Jacobsen m-a informat cu amabilitate, în cursul unei discuții, că acest proverb poate fi înțeles și ca o referire la protecția regelui-om de către Dumnezeu, cât și la protecția oamenilor de către regele-om. Termenul asirian *zilu*, ca și termenul corespunzător ebraic *-zel*, înseamnă fie „umbră“, fie „protecție“.

47. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, *op. cit*., p. 365.

48. Thorkild Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago-Londra, 1977, p. 138.

49. *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey-Ramban*, *op. cit*., III, p. 504.

50. *Ibid*., p. 504. V. și *infra*, n. 55.

51. 15,1, p. 135.

52. Fac. 2,8.

53. Ps. 104,17. Cu privire la concepția despre Dumnezeu care sădește un pom cosmic, v. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit*., pp. 81-83, în special p. 83, n. 36, unde el face o interesantă paralelă între *Sefer ha-Bahir* și un fragment atribuit lui Simon Magul; cf. Hippolytus, *Elenchos*, VI; 9. V. și Isaac Baer, „The Early Hasidim in Philo's Writings and in the Hebrew Tradition“, (în ebraică), in *Zion*, 18, 1953, p. 104 și critica lui Urbach, *The Sages*, *op. cit*., p. 791, n. 67-69. Se pare, totuși, că *Genesis Rabbah* ar furniza o aluzie interesantă la importanța pomilor mitici și cosmici în iudaismul vechi.

54. Cf. critica lui Nahmanide din *Commentary* la Fac. 2,8 adusă concepției după care pomii sădiți ar fi fost aduși din altă parte. Diferența dintre el și Ezra mi se pare semnificativă și nu exclud posibilitatea ca Nahmanide să fi avut o atitudine critică față de interpretarea lui Ezra. V. și *supra*, cap. IV, par. 1-2, despre diferența dintre concepția esențialistă despre Sefirot din școala cabalistică a lui Nahmanide și concepția instrumentalistă a lui Ezra.

55. Publicat în Scholem, „New Document“, *op. cit*., p. 158. Despre acest text, v. Alexander Altmann, „A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation“, in *JJS*, 6-7, 1955-1956, pp. 204-206.

56. Ps. 104, 2.

57. Despre această concepție cu privire la emanație ca revelație a unor entități culte, v. Idel, „Sefirot above Sefirot“, *op. cit*., pp. 241-243.

58. Cf. *Commentary on the Talmudic Aggadot* de Ezra, ms. Vatican, ebraică 294, f. 38a. Libanul ca simbol al lui *Hohma* apare în *Sefer ha-Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 178. Se pare că sursele rabinice nu consemnează acest simbolism, v. Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leid en. 1973, pp. 26-39; H.F.D. Sparks, „The Symbolical Interpretation of *Levanon* in the Fathers“, in *Journal of Theological Studies*, n.s., 10, 1959, pp. 264-279.

59. *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban*, *op. cit*., II, p. 504.

60. Is. 57,1. Cf. folosirea diferită a acestui verset în *Commentary on Sefer Yezirah* a lui Isaac Orbul, p. 17, unde dispariția celui drept este interpretată pozitiv, ca o modalitate de a scăpa de un rău viitor.

61. Consider că omul drept reprezintă pe fiecare dintre cele șapte Sefirot inferioare, din moment ce imaginea pare a fi asociată cu ideea de cedru, cf. Ps. 82,13; „Drept ca finicul va înflori și ca cedrul cel din Liban se va înmulți.“

62. Despre acest simbolism, v. *supra*, cap. VII, secțiunea II, n. 48-49.

63. *Commentary on Song of Songs*, p. 476. V. și *infra*, n. 206.

64. Cf. formularea lui Ezra din *Commentary on Song of Songs*, p. 504. Concepția despre procesul de emanație ca o coborâre trebuie să-și găsească o compensație, definită în acest context drept ascensiune; această mișcare contrarie constituie tendința naturală de întoarcere.

65. V. *supra*, cap. VII, secțiunea IV.

66. Două lucrări ale lui Abulafia care descriu tehnici și experiențe mistice cuprind în titlurile lor termenul *Eden – Ozar Eden Ganuz* – sau termenul *Gan – Gan Na'ul*.

67. Este explicația dată de Eliade cu privire la „modul facil“ de a înțelege această nostalgie, *Images et Symboles*, *op. cit*., p. 55. Expresia este subliniată în original; v. și „dorința omului de a se afla în centru *fără nici un efort*“.

68. Ed. Ben Shelomo, *op. cit*., 1, p. 100, cf. și p. 99.

69. Versetul din Is. 57,1 este atestat în *ibid*., p. 100.

70. *Ibid*., p. 99. Ch. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 113, p. 51, examinată mai sus, cap. VII.

71. Contracția sau întoarcerea este menționată ceva mai sus pe aceeași pagină.

108. Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 114a. Cf. și *Commentary on the Talmudic Aggadot* al lui Azriel, p. 38. Identificarea preceptelor cu domeniul sefirotic amintește identificarea implicită a celor zece Sefirot cu decalogul; v. *supra*, cap. VII, n. 128.

109. Expresiile următoare provin din ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 113b și au fost publicate și analizate de Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit*., pp. 62-64.

110. Despre forme și litere, v. *supra*, cap. VI, n. 136-138.

111. Cf. *supra*, n. 100.

112. V. *supra*, cap. VII.

113. *Ta'amey ha-Mizwot*, f. 65a. V. și *supra*, n. 22, 24, 25, 43.

114. Cf. *supra*, n. 37, „secretul asasinului“ din lucrarea anonimă *Sefer ha'Ne'elam* ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică, f. 73b. Despre problema lui *Damut* superior din textele vechi ebraice, v. Heschel, *Theology of Ancient Judaism*, *op. cit*., 1, p. 155, 220-223.

115. Introducere la *Ta'amey ha Mizvot* a lui Recanati, f. 13c. V. și Scholem, *On the Kabbalah*, *op. cit*., pp. 124-125, care însă nu cunoaște sursele lui Recanati.

116. *Ta'amey ha-Mizvot*, f. 18a.

117. *Ibid*., f. 13c. V. și *ibid*., f. 14a, unde Recanati explică cum să îndrepți pe cineva ca să-și îndeplinească poruncile în așa fel încât el să poată ajunge la Dumnezeu. V. și *ibid*., f. 14d și în special f. 18d. V. și *ibid*., f. 18c, și despre urcarea literelor din rugăciune la lumea superioară, potrivit textului analizat *supra*, cap. V, n. 245; Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Poarta 27, cap. 2; *Shivhey ha-Ba'al Shem Tov*, pp. 235-236; Haim din Volojin, *Nefesh ha-Hayyim*, f. 250. Subiectul necesită o analiză amănunțită.

118. *Avodat ha-Kodesh*, II, 1, f. 25d. Cf. și *ibid*., IV, 12c, 12cd, care moștenește aceste concepții. V. și tratatul lui Hayyim Vital, *Es ha-Daat Tov*, Ierusalim, 1982, II, f. 10b. Cf. afirmația lui Abraham Yehoshua Heschel din Apt: „Cu ajutorul îndeplinirii Torei și a poruncilor ei, este ca și cum l-am face pe Dumnezeu“, citat în *Ateret ha-Levi*, par. III, pericopa *Aharey Not*, p. 25a, lucrarea lui Zevi Hirsch din Jidahov, elevul lui Abraham.

119. 2 Sam. 8,13; v. și *Zohar* III, 113ab.

120. Despre nume ca pleromă sefirotică, v. *Avodat ha-Kodesh* I, 15, f. 16c-17b.

121. Publicat și analizat în Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit*., p. 63. V. și Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, pp. 145, 154, n. 10. Chiar dacă *Sefer ha-Yihud* nu a fost niciodată tipărită, acest fragment tipic a fost citat cu unele ușoare modificări de către Recanati în *Commentary to the Pentateuch*, f. 23cd, de unde a fost luat de David ben Zimra în tratatul său *Mezudat David*, f. 20c. Reluarea acestui citat în diferite texte cabalistice binecunoscute a contribuit la răspândirea ideilor cuprinse în el. V. ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 113b. Despre contextul acestui citat, în care Tora este reprezentată ca o zugrăvire a lui Dumnezeu, v. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit*., pp. 144-145; Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit*., pp. 62-63.

Midraș identifică implicit cele zece Sefirot cu Decalogul; cf. *infra*, cap. VIII, n. 108. Este important să subliniem că această concepție exprimată în *Midrash Tadshe* contrazice într-o măsură importantă concepția din *Sefer Yezirah* unde Sefirot-urile, și nu *ma'amarot*-urile, sunt instrumentele cu care a fost creată lumea. V. *supra*, cap. VI, secțiunea II.

129. Kasher, *Torah Shelemah, Va-Era*, p. 43.

130. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 138, pp. 60-61; Scholem, *Bahir*, *op. cit*., p. 101, de comparat cu *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 135, pp. 58-59. Idel, „Sefirot above Sefirot“, *op. cit*., pp. 269-276.

131. Gottlieb, *The Kabbalah of R. Bahya*, *op. cit*., pp. 99-101; *Commentary on Mahzor* de Isaac Todros, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 839, f. 195a; și textul publicat în *Sefer ha-Nefesh ha-Hakhamah* al lui Moses din León, col. P, 3-4; *Zohar* III, 11b-12a; Wertheimer, *Batey Midrashot* II, pp. 97-99, ms. Cambridge, Add. 123, f. 19b; ms. Berlin, Or. 942, f. 42b-43a și, într-o formă ușor diferită în *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit*., par. 124, p. 55.

132. Cap. VIII, secțiunea II. Trebuie să luăm în considerare și ipoteza, pentru care nu am dovezi, că micșorarea sau mărirea puterii divine poate avea un impact direct asupra universului și, prin urmare, menținerea universului poate să aibă unele implicații teurgice. Legătura dintre teurgie și „menținerea universului“ este evidentă din simpla confruntare a celor două fragmente din *Bahir* citate *supra*, n. 130.

133. *Commentary on the Pentateuch*, f. 51b.

CAPITOLUL 8

1. H.G. Enelow, „Midrash Hashkem Quotations in Alnaquas Menorat ha-Maor“, in *HUCA*, 4, 1927, p. 319. V. și *Midrash Hizhir*, ed. Meir Freimann, 1873, f. 43 unde apare o formulare asemănătoare; citatul pe care Nahmanide l-a luat din *Midrash Aggadah*, aflat în comentariul său la Pentateuh, Ieș. 3,14, și importanța observație a lui M. Kasher, *Torah Shelemah*, New York, 1944, 8, p. 153, n. 188. Despre vechile discuții cabalistice despre semnificația lui *Ehyeh asher Ehyeh*, v. Nicolas Sed, „L'interprétation kabbalistique d'Exode 3,14 selon les documents du XIII siècle“, in Alain de Libéra și Emille Zum Brunn ed., *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14,* Paris, 1986, pp. 25-46.

2. Anonim, *Sefer ha-Malmad*, ms. Oxford, Bodleian Library, 1649, f. 205b.

3. Ps. 121,5.

4. V. cap. I, n. 29, unde este analizată expresia *unire mistică*, urmând după citatul nostru; cf. Idel, *Abraham Abulafia and Unio Mystica*, *op. cit*., unde autorul citează și analizează un alt material luat din f. 205b-206a.

5. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică, 774, f. 32b.

6. Constantinopole 1560, f. 4a.

7. Cf. *Yalkut Shim'oni*, Ieșirea, par. 286. V. și Yochanan Muffs, „Joy and Love as Metaphorical Expressions of Willingness and Spontaneity in Cuneiform, Ancient Hebrew and Related Literatures“ in Jacob Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden, 1975, 2, pp. 10-11, n. 21.

8. Despre plânsul divin, v. *infra*, secțiunea IV.

9. Tendința opusă din Cabală care consideră „realul“ în termeni platonici și nu teurgici, așa cum face în acest caz, atribuie mâinii omului rolul de „umbră“. V. Scholem, *Major Trends*, *op. cit*., p. 208.

10. *Tola'at Ya'akov*, f. 4a.

11. Adică, Sefirot-urile provoacă emanația lui *Eiyn Sof.*

12. Cap. VI, secțiunea II.

13. V. Goetschel, *Meir ibn Gabbay*, *op. cit*., pp. 165-174.

14. Pentru amănunte legate de această problemă, vezi *infra*, cap. X.

15. V. *supra*, cap. VI; fragmentul din *Zohar* III, 141b.

16. V. cap. IX, secțiunea II.

17. Despre alte centre de interes religios care reduc rolul simbolismului, v. cap. IX, secțiunea I.

18. *Tola'at Ya'akov*, f. 4a.

19. Se pare că această expresie a fost influențată de *Sefer Berit Nenuhah* unde ea semnifică nivelul divin cel mai înalt.

20. Cf. 2 Reg. 9,6; Is. 39,2. Uleiul simbolizează influxul ceresc care coboară pe Sefira *Keter*.

21. F. 34d-36b.

22. V. concepția analogă despre *demut* a lui Recanati, *infra*, n. 113.

23. Despre concepția lui Ibn Gabbay cu privire la Tora considerată drept „om“ intermediar, v. Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit*., p. 75 și *infra*, n. 122.

24. F. 36d.

25. *Ibid.*

26. Despre istoria metaforei celor două viori în teologia și teozofia ebraică, v. Idel, „The Magical and Theurgical Interpretations“, *op. cit*., *passim*.

27. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 858, f. 98a.

28. Adică, îngerii.

29. *Ophan* – am tradus acest termen cu „mod“, deși acesta contrazice conceptul de „rădăcini“ asociat cu entitățile inferioare.

30. Cf. interpretarea Midraș-ului propusă de Haim din Volojin în termeni cabalistici clasici în lucrarea sa *Nefesh ha-Hayyim*, Vilna, 1874, f. 12ab și *L'Ame de la vie*, editare și traducere de Benjamin Gross, Paris, 1986, p. 27.

31. Citat de Levi Isaac din Berdicev in *Kedushat ha-Levi*, Ierusalim, 1972, f. 39c; lui Beșt și lui Levi Isaac le-a plăcut cu deosebire acest verset, pe care l-au interpretat în mai multe rânduri. V. și *Binat Yisrael* a lui Iisrael Shapira, Varșovia, 1938, f. 67c.

32. În ebraică, *yashir* poate fi interpretat „el va cânta“ sau „el va pune [pe cineva] să cânte“.

33. Num. 21,17.

72. Despre raportul dintre faptele bune și expansiunea lumii divine, v. și cap. III, n. 84.

73. David ben Abraham ha-Lavan, *Sefer Nasoret ha-Berit*, in G. Scholem ed., *Kovez al-Yad: Minora Manuscripta Judaica*, n.s., 1936, p. 39. Despre această lucrare, v. Scholem, „David ben Abraham ha-Labhan – ein unbekannter jüdischer Mystiker“, in B. Schindler și A. Marmorstein ed., *Occident and Orient... Gaster Anniversary Volume*, Londra, 1936, pp. 505-508.

74. Despre „neant“ în lucrarea lui David ben Abraham, v. Scholem, *Kabbalah*, *op. cit*., p. 95.

75. *Ibid*., p. 31; v. și p. 41.

76. Adică atributele divine.

77. Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 112b. Despre această lucrare, v. Idel, „R. Joseph of Hamadan's *Commentary on Ten Sefirot*“, *op. cit*., pp. 82-84. Fragmentul a fost copiat, fără menționarea sursei, de Menahem Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, f. 51b, și a cunoscut o remarcabilă răspândire în secolele următoare datorită tiparului.

78. Is. 57,1. V. și *Sfer ha-Yihud*, f. 115a.

79. Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 113a.

80. *Genesis Rabbah* 82,6, pp. 983 sqq.

81. V. Yehudah Avida, „Ever Mahazik Ever“, in *Sinai*, 29, 1957, pp. 401-402; Altmann, „On the Question of Autorship“, *op. cit*., pp. 275, 411; Moshe Hallamish, „Leket Pitgamin“, in *Sinai*, 80, 1977, p. 277; Sheroga Abramson, *Issues in Gaonic Literature* (în ebraică), Ierusalim, 1974, pp. 128-129, n. 9.

82. Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 113a. Acest text a fost copiat cu unele modificări de Menahem Recanati, *Commentary on Pentateuch*, f. 51c; in Ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh*, 1, 2, f. 26c și în lucrarea sa, *Tola'at Ya'akov*, f. 7bc. V. și referirile lui în *Derekh Emunah*, f. 15d.

83. În vechea literatură ebraică, acest termen se referă la sfinții care fac miracole. Cf. G. Ben-Ami Sarfati, „Hasidim and Men of Deeds, and the Early Prophets“ (în ebraică), in *Tarbiz*, 26, 1957, pp. 142-148; Baruch M. Bokser, „Wonder-Working and the Rabbinic Traditions: The Case of Hanina ben Dosa“, in *Journal for Study of Judaism*, 16, 1985, pp. 42-92.

84. Adică Sefirot.

85. Versiunea din ms. milanez este *asam* (*el le-a făcut pe ele*), adică poruncile. Totuși, celelalte manuscrise pe care le-am consultat prezintă variantele *asa'ani* sau *asani*, adică *el m-a făcut pe mine*; la fel, și citatul literal făcut în *Sefer ha-Yihudah* de Recanati, probabil primul autor care a citat această carte. Manuscrisele consultate de mine: ms. Cambridge, Add. 644; Cambridge, Add. 1833; Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 799.

86. Ps. 119, 126. Am tradus versetul conform intenției autorului. A doua parte a versetului afirmă: „Au făcut ca Tora [legea] ta să fie goală“. Legătura dintre verset și concepția despre „producerea lui Dumnezeu“ este tipică pentru *Sefer ha-Yihud* și pentru acei cabaliști care au copiat din ea, însă ea lipsește din *Zohar*, unde acest verset este interpretat în alt mod. V. Liebes, „The Messiah of the *Zohar*“, *op. cit*., pp. 146, 166-167, 169-170.

87. Abraham ben Hananel din Eskira, *Sefer Yesod Olam*, ms. Moscova, Günzburg 607, f. 69b. Recent, Iris Falcks a arătat că acestă concepție despre „producerea lui Dumnezeu“ apare la un cabalist de la începutul secolului al XIV-lea, Iosef Angilait, în comentariul său despre cuvintele din *Zohar* III, f. 113a; v. I. Falcks, *Note sul pensiero cabbalistico di Yosef Angilat*, (în ebraică), Hebrew University of Jerusalem, 1991, pp. 102-103.

88. Pild. 7,19.

89. Cf. aceeași expresie *supra*, în textul citat la n. 77.

90. Is. 24,12.

91. Despre construcție ca rezultat al activității teurgice, v. și cap. III, n. 124.

92. V. *Zohar* III; 113a; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit*., 2, pp. 434-435, n. 50; v. și *supra*, cap. VII.

93. Această afirmație poate fi ușor dovedită pe baza mai multor texte cabalistice redactate în prima sută de ani care a urmat după expulzarea evreilor din Spania. Sper să public aceste texte și să le analizez într-un studiu mai amplu – *The Theosophy of Depths of Nothingness*.

94. Cf. Liebes, *Sefer Zaddik Yesod Olam*, *op. cit*., p. 85.

95. Scholem, *Sabbatai Sevi*, *op. cit*., p. 301.

96. Liebes, *Sefer Zaddik Yesod Olam*, *op. cit*., pp. 85-86; 95, n. 114.

97. V. Idel, „The Evil Thought of the Deity“, *op. cit*., pp. 360-362.

98. *Zohar* III, f. 113a.

99. Lev. 26,3.

100. Cf. *Leviticus Rabbach*, 35,6 și, într-un context diferit, Talm. Bab. *Sanhedrin* 99b; forma *asa'o* similară cu *asa'ani* apare în același context ca și versetul din Lev. 26.3, Cf. *infra*, n. 111; expresia „israeliții fac (*osim*) Tora cu ajutorul secretelor revelate lor de către Moise“; v. *Ma'aseh Merkavah*, in Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit*., p.. 103. Idel, *Golem*, *op. cit*., p. 277.

101. Prefer forma *lyyhv* atestată în *Or ha-Hamah* a lui Cordovero (Benei Berak, 1973, III, f. 91a) în locul formei mai problematice *lyyk* din versiunea tipărită.

102. *Zohar* III, 113a, n. 12.

103. *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit*., 2, p. 475, n. 50; Matt, „The Mystic and the Mizwot“, *op. cit*., p. 39, n. 49.

104. *Ta'amey ha-Mizwot*, f. 65a; *Commentary on the Pentateuch*, f. 51c.

105. Cf. concepția midrașică potrivit căreia „dacă vei îndeplini poruncile mele, vei fi ca mine“. Cf. Libermann, *Sheki'in*, *op. cit*., p. 14; Heschel, *The Theology of Ancient Judaism*, *op. cit*., I, p. 155.

106. 33,7. Este posibil ca legătura dintre verbul „a face“ și producerea Divinității să se bazeze pe o interpretare specială a versetului din Fac. 11,4: „...să ne facem faimă...“. Deja Midrașul *Genesis Rabbah* interpreta termenul „faimă“ ca o aluzie la cultul idolatric; v. *ibid*., 38,8, p. 358. Unii cabaliști au comentat cuvintele din Midraș ca o referire la greșelile oamenilor din generația care a fost împrăștiată în lume și care și-au concentrat cultul religios pe Sefira *Malhut*; v., de ex., Menahem Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, f. 70bc.

107. *Zohar* II, 60a.

188. M. Idel, „Shelomo Molkho as Magician“, *op. cit.*, pp. 204-205, unde a fost publicat pentru prima dată citatul care urmează. Versiunea ebraică prezintă incorectitudini din diferite motive, deși semnificația ei generală este clară și confirmată, cel puțin în parte, de alte texte legate de Molkho. V. *supra*, cap. V, secțiunea II.

189. Despre concepția contemporanului său creștin, Luther –, interpretarea Scripturilor depinde de Sfântul Duh și nu poate fi cunoscută înainte de revelarea Spiritului, cf. J.S. Preuss, *From Shadow to Promise*, Cambridge, Mass., 1969, p. 148.

190. Termenii *academie* și *Sacră Academie (infra)* indică „academia cerească“, adică sufletele celor drepți, îngerii, Mesia și Dumnezeu. Această adunare studiază Tora în lumea care va veni. Expresia „academie cerească“, cu referință la secretele revelate din înalt, apare în mai multe rânduri în introducerea la *Sefer ha-Kaneh*, care a influențat viziunile lui Molkho. V. A.Z. Aeshkoli, „Notes on the History of Messianic Movements“ (în ebraică), in *Sinai*, 12, 1943, pp. 84-89; v. și Idel, „Inquiries“, *op. cit.*, p. 237. Să remarcăm că atât *Sefer ha-Kaneh* cât și *Sefer ha-Peliah* au fost compuse în urma unei revelații parțiale venite din înalt. Cea de a doua lucrare are o importanță specială pentru analiza noastră din două motive: 1) este vorba de un comentariu la primele două capitole din Facere, din care cauză se adaptează genului specific de interpretare examinat de noi; 2) a fost profund influențată de Cabala lui Abulafia.

191. Despre instrucțiunile venite din cer, v. Twersky, *Rabad of Posquières*, *op. cit.*, pp. 296-297.

192. Cf. mărturia similară a unui cabalist de la sfârșitul secolului al XVI-lea, care compară ignoranța și experiențele vizionare ale lui Molkho cu acelea ale Ioanei d'Arc; v. M. Idel, „Shelomo Molkho as Magician“, *op. cit.*, pp. 202-203.

193. *Sha'arey Kedushah* III, 3, p. 97.

194. V. M. Idel, „Inquiries“, *op. cit.*, p. 241.

195. *Ibid.*, p. 242.

196. II, 2, imediat înaintea pasajului menționat *supra* despre profeție și secretele Torei.

197. *Ez ha-Da'at Tov*, coment. la Pild. 5, Ierusalim, 1982, vol. II,

198. V. Joseph G. Weiss, „*Via Passiva* in Early Hasidism“, in *JJS*, 9, 1960, pp. 137-155; Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements*, *op. cit.*, p. 117.

199. Salomon Maimmon, *An Autobiography*, trad. de J. Clark Murray, Londra-Montreal-Boston, pp. 164-165. V. și Weiss, „*Via Passiva*“, *op. cit.*, pp. 151-152.

200. Maimon, *An Autobiography*, *op. cit.*, p. 165, cf. și p. 168. Weiss, „*Via Passiva*“, *op. cit.*, pp. 151-152.

201. Maimon, *An Autobiography*, *op. cit.*, pp. 165-166. Acest fragment a fost examinat in Weiss, „*Via Passiva*“ *op. cit.*, pp. 140-141.

202. Maimon, *An Autobiography*, *op. cit.*, p. 167.

203. *No'am Elimelekh*, pericopa *Teurmah*, *op. cit.*, f. 47d.

Eleazar la 3,11: „această coroană este rugăciunea și este coroana pentru Cel Sfânt și Binecuvântat“; fapt interesant, într-un alt tratat al lui Eleazar, *Hilkhot Tefillah*, acesta arată că *Atarah* este echivalentul filacterelor divine. Cf. ms. New York, JTS 1885, f. 19b; cf. și *infra*, n. 209.

195. Ps. 91,1.

196. *Ba-Seter* (= 662) = AKATRIEL. Despre Akatriel ca nume secret al coroanei divine – *Keter* -, v. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, p. 54.

197. V. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 363, n. 57.

198. Cf. și motivul șederii lui Dumnezeu într-un loc numit „secretul“; cf. Talm. Bab. *Hagigah* 5b, atribuit lui *Șekina* în *The Alphabet of R. Akivah, Batey Midrashot* II, pp. 369, 428.

199. V. *supra*, n. 149.

200. V. *supra*, n. 151.

201. Cf. și Eleazar, în ms. Oxford, Bodleian Library 1568, f. 24b din *Sefer ha-Hokhmah*; v. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, p. 109.

202. V. *Seder Rabbah de-Bereshit*, Schäfer, *Synopse*, *op. cit.*, p. 745.

203. *Bahir*, ed. Margaliot, *op. cit.*, p. 171, n. 74.

204. *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban*, *op. cit.*, II, p. 494. Cf. și *Zohar* II, 5a, unde încoronarea numelui divin simbolizează o stare de armonie. Despre concepția teurgică a rugăciunii în cadrul *Zohar*-ului, v. E.R. Wolfson, „Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer“, in D. Blumenthal ed., *Sefer ha-Rimon. Approaches to Judaism in Medieval Times*, 1988, III, pp. 41-79.

205. Este vorba despre cele șapte Sefirot inferioare, desemnate și cu termenul *Da'at* (știință), *ibid.*, p. 495.

206. *Ibid.*, p. 494. C. și *supra*, n. 63.

207. *Midrash Tehilim* la Ps. 19, citat amplu în *ibid.*, pp. 494-495; v. și Ezra, *Commentary on Talmudic Aggadot*, ms. Vatican, ebraică 441, f. 34ab, unde întreaga discuție privind *Comentariul* său *la Cântarea Cântărilor* este prezentată din nou cu ușoare variante.

208. V. Ezra, *Commentary on Talmudic Aggadot*, in *Likkutey Shikhehah u-Feah*, f. 2a; Tishby, *R. Azriel's Commentary on Talmudic Aggadot*, *op. cit.*, pp. 6-7.

209. Cf. și cap. III, n. 117, 128, 132. Cf. și *Sefer ha-Yihud*, ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 62, f. 114b, unde porunca filacterelor este descrisă ca o încoronare a regelui cu o *Atarah*; v. și *supra*, n. 168.

210. V. *Commentary on a Kabbalistic Song* publicat in Koriat, *Ma'or va-Shemeh*, *op. cit.*, f. 3a. Deși acest comentariu este o lucrare târzie, el include și material cabalistic vechi; v. Idel, „Kabbalistic Material“, *op. cit.*, pp. 170-173.

211. V. *supra*, cap. VI, n. 29.

212. Ms. Vatican, ebraică 441, f. 114a. V. și *ibid.*, f. 114b, unde Ateret este indicată în două rânduri ca „piatră unghiulară“ – *rosh pinnah*.

213. Acest dicton subliniază faptul că *Malhut*, ultima Sefira divină, a fost prima care a apărut din gândirea divină. Despre sursele acestui dicton, v.

EL, Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Israel reprezintă Intelectul Activ care este în același timp omul perfect, potrivit concepției lui Maimonide. Aceeași identificare a lui Israel cu *Sekhel ha-Po'el*, Intelectul Activ, apare în lucrările lui Abulafia, confirmată de valoarea numerică identică a celor două expresii – 541.

19. V. Idel, „Perceptions of Kabbalah“, *op. cit.*, par. I.

20. Cf. cap. IV.

21. În acest context, putem ușor înțelege atitudinea în general negativă a iudaismului față de simbolism, exprimată de Abraham Y. Heschel; v. lucrarea sa, „Symbolism and Jewish Faith“, in F.E. Johnson, *Religious Symbolism*, New York, 1954, pp. 53-79, în special pp. 76-77, unde Heschel subliniază contradicția dintre simbolism și caracterul nemijlocit.

22. V. Fritz A. Rothschild ed., *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, New York – Londra, 1965, pp. 19-20, 114-115.

23. V. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, *op. cit.*, cap. III; Idel, „Language, Torah and Hermeneutics“, pp. XII-XIV.

24. Alexander Altmann, „The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism“, in A. Altmann ed., *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Mass., 1963, pp. 198, 208; Tishby, *Paths and Faith, and Heresy*, *op. cit.*, pp. 14-17, subliniază în mod excesiv deosebirea dintre trup și suflet din Cabala teozofică; Idel, „*Hitbodedut* as Concentration“, *op. cit.*, p. 73. Într-o anumită măsură, Cabala extatică reflecă concepții filozofice despre dihotomia dintre trup și suflet. Despre îndeplinirea concretă a lui *mizvah* și *sukkah* în Cabală, în comparație cu alegoriile abstracte ale filozofiei, v. Frank Talmage, „Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism“, in A. Green ed., *Jewish Spirituality*, New York, 1986, 1, pp. 338-340.

25. Ms. Oxford, Bodleian Library 2047, f. 69a. Cf. *Ginnat Egoz* de Iosef Gikatilla (Hanau 1615), f. 3b și *Tikkuney Zohar, Zohar* I, f. 27b-28a, unde sensul literal al lui Mișna este definit „mormânt al sensului esoteric“. Raportul de tensiune dintre semnificația literală și cea esoterică în cercul lui Abulafia în relație cu *Tikkuney Zohar* și *Ra'ya Meheimna*, pe de o parte, iar pe de alta cu *Sefer ha-Peliah*, este un subiect care necesită o aprofundare ulterioară.

26. *Sefer ha-Zeruf*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 774, f. 4b-5a. Despre această lucrare, v. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 69-71. O analiză detailată a contextului acestui fragment va fi prezentată într-un articol pe care îl voi scrie în colaborare cu S. Pines.

27. Talm. Bab., *Babba Batra* 16a.

28. Iez. 36,26.

29. *Ibid.*

30. *Sefer ha-Zeruf*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 774, f. 5a. V. și f. 6a.

31. Cap. VIII, secțiunea I.

32. V. aspectul plural al afirmațiilor din Talmud citate în cap. III, n. 10, 11; v. și n. 12.

151. Definiția dată de Barthes trecerii de la limba clasică la un limbaj poetic modern poate fi efectiv înțeleasă ca o tendință către o concepție mai „primitivă“ și magică despre natura limbajului. Atomizarea textului în lucrările lui Abulafia anticipează procesul de distrugere a limbii clasice potrivit schemei propuse de Barthes, însă într-un mod mai radical: limbajul nu mai este constituit din cuvinte separate, ci din litere. Cf. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, 1964, pp. 45-46. „La poésie moderne détruisait les rapports du langage ramenant le discours à des stations de mots.“ Foarte relevantă observația sa de la p. 46: „Il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité: ce discours debout est un discours plein de terreur, c'est-à-dire qu'il met l'homme en liaison non pas avec les autres hommes, mais avec les images les plus inhumaines de la nature: le ciel, l'enfer, le sacré.“ În legătură cu aceasta, amintim că, potrivit lui Abulafia, procesul de combinare a literelor putea să fie tulburat de apariții demoniace, după părerea lui pure concepte imaginare. (M. Idel, „Was Abraham Abulafia Influenced by Catharism?“ (în ebraică), in *Iyyun*, 30, 1981, p. 138, n. 30).

152. Cf. și interesantul diagnostic al lui Allen Tate despre concepția simboliștilor despre limbă: „...acea disoluție idolatrică a limbii din gramatica unei lumi posibile, rezultând din credința că limbajul însuși poate să fie realitate, sau că poate crea o realitate prin incantație.“ („The Angelic Imagination“, in *The Man of Letters in the Modern World*, New Yor, 1955, p. 117). V. și interesantul studiu al lui Steiner, „The Retreat of the Word“, *op. cit.*, p. 12-35; și, dintr-o altă perspectivă, Jacques Derrida, *L'Ecriture et la différence*, Paris, 1967, pp. 23-24.

153. Autorul este un cabalist necunoscut de la sfârșitul secolului al XIII-lea ale cărui experiențe extatice sunt descrise în lucrarea sa *Sefer Sha'arey Zedek*; fragmentul citat aici este luat din Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 149-150. Despre acest fragment, v. *supra*, n. 6.

154. Despre poziția favorabilă a lui Abulafia în raport cu ebraica înțeleasă ca un domeniu de contemplație a lumii naturale, v. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 148-155.

155. V. practicile onirice folosite pentru a compune lucrări cabalistice, in Idel, „Inquiries“, *op. cit.*, pp. 201 sqq.

156. *Manifesto of Surrealism* (1924), trad. R. Seaver și H.R. Lane, in *André Breton Manifestoes of Surrealism*, Ann Arbor, Mich., 1969.

157. Abulafia a compus o serie de cărți profetice, dintre care una ar fi trebuit să fie citată în sinagogă ca o *haftarah*; v. Idel, „Abraham Abulafia“, *op. cit.*, pp. 14-15.

158. V. *ibid.*, pp. 395-433; Idel, „Abraham Abulafia on the Jewish Messiah and Jesus“, in *Immanuel*, 11, 1980, pp. 64-80. Potrivit lui Abulafia, adevăratul ebraism ar fi fost reprezentat de către știința numelui sau a numelor divine (cf. Idel, *ibid.*, pp. 13-14), idee pe care a încercat s-o discute cu Papa.

159. Pentru o descriere bibliografică a materialului din acest comentariu, v. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 20-21.

160. Este evident că pentru compunerea lucrării sale, *Commentary on the Pentateuch*, Abulafia avea nevoie de o dispoziție spirituală specială. El se declara dispus să divulge secretele Torei în comentariul său din două motive:

S.M. Stern, „«The First Thought Is the Last in Action»: The History of a Saying Attributed to Aristotel“, in *Journal of Semitic Studies*, 7, 1962, pp. 234-252.

214. Ierusalim, 1983, f. 9d.

215. Talm. Bab. *Berakhot* 32b.

216. Această expresie se referă la pleroma divină și este caracteristică pentru stilul lui Iosif din Hamadan; cf. *supra*, n. 125.

217. *Zohar ha-Rakia*, f. 9d-10a.

218. *Ibid*., f. 10ab.

219. *Ez ha-Da'at Tov*, part. II, Ierusalim 1982, f. 5b.

220. *Ibid.*

221. Isa. 22,12.

222. Ier. 13,17.

223. *Ibid*., 8,23.

224. *Ez ha-Da'at Tov, op. cit.,* f. 5b.

225. *Ibid.*

226. V. *ibid.,* f. 6a, pentru descrierea antropopatică a lacrimilor vărsate pentru a purifica elementele severe și inflexibile ale psihicului uman și ale psihicului divin, provocând apariția îndurării și a iertării. V. și N. Polen, „Divine Weeping: Rabbi Kalonimos Shapiro's Theology of Catastrophe in the Warsaw Ghetto“, in *Modern Judaism*, 7, 1987, pp. 253-269.

227. Cf., de ex., importanța atribuită în literatura hasidică activităților umane care provoacă „plăcere“ divină (*oneg*). V. cap. IV, n. 117 și tratatul *Torat Emet* al lui Abraham Joshua Heschel din Apt, Lemberg, 1854, f. 21a, 31ab, 35b etc. Cum am remarcat *supra* (cap. VI, secțiunea IV), „plăcerea“ este legată și de cult.

CAPITOLUL 9

1. *Explications and Implications, op. cit.,* p. 226, V. și *Major Trends, op. cit.*, p. 26; deosebit de reprezentative sunt cuvintele următoare: „Cu atari simboluri este plină lumea cabalistului sau, mai bine zis, întreaga lume este pentru cabalist un *corpus symbolicum*“ (*ibid.,* pp. 27-28).

2. *Paths and Faith and Heresy, op. cit.,* p. 11. Este surprinzător că Tishby nu a menționat deloc aprecierile analoge despre simbolism din lucrarea lui Scholem (*ibid*., n.1). De curând, concepțiile lui Scholem și Tishby despre simbolismul din Cabală au fost din nou reluate de Joseph Dan în introducerea sa la *Early Kabbalah,* New York, 1966, pp. 9-12. V. și interesantele teorii ale lui A. Elkaim despre simbolul cabalistic, în articolul „Tra il referenzialismo e il compromesso: due posizioni per l'interpretazione del simbolo cabbalistico nel trattato *Ma'areket ha-Elohut"* (în ebraică), in *Da'at*, 24, 1990, pp. 40-45; U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language,* Bloomington, 1984, pp. 153-156; și *infra,* n. 111, 115. V. și importantul articol al lui Talmage, citat *infra*, n. 24.

3. V. *infra* pentru o analiză ulterioară a definiției dată de ei simbolismului cabalistic.

4. Publicat de Jellinek în *Philosophie und Kabbalah,* Leipzig, 1854, 1, pp. 37-38.

5. Adică, aceleași simboluri reprezintă una sau mai multe Sefirot, în vreme ce numele separate sunt legate de o singură Sefira.

6. Cf. traducerea lui Scholem, *Major Trends, op. cit.,* p. 149; v. și *infra*, n. 153.

7. Asemănarea dintre atitudinea negativă din Cabala extatică față de simboluri și interesul ei pentru experiență și pentru cuvinte, pe de o parte, și profundul interes al Cabalei teozofice pentru ierarhii și pentru sfintele taine, pe de alta, amintesc deosebirea dintre, respectiv, noțiunea augustiniană de semn și concepția despre simbol a lui Pseudo-Dionisie; v. M.D. Chenu, *Nature, Man, and. Society in the Twelfth Century,* Chiacago – Londra, 1968, pp. 119-128.

8. Nathan Rotenstreich, „Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus“, in *Review of Metaphysics,* 31, 1977-1978, p. 605. Rotenstreich a acceptat faptul că Scholem respinsese *unio mystica*., ceea ce contribuia implicit la întărirea rolului simbolismului. Așadar, nu trebuie să ne mire faptul că gândirea nesimbolică a lui Abulafia se concentra pe experiența mistică directă. Cu privire la concepția nesimbolică despre Dumnezeu, ca o cale superioară de cunoaștere, v. Paul Tillich, „The Religious Symbol“, in Rollo May ed., *Symbolism in Religion and Literature,* New York, 1960, pp. 96-97.

9. Despre acest autor, v. cap. VIII, n. 73.

10. V. cap. VI.

11. V. cap. VI.

12. Ms. Oxford, Bodleian Library 2234, f. 8b; v. Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretation“, *op. cit*., p. 203.

13. John E. Smith, *Experience and God,* Oxford, 1968, p. 159.

14. *Ibid.,* p. 158.

15. *Major Trends, op. cit.,* p. 226.

16. *Gan Na'ul,* ms. München, Staatsbibliothek 58, f. 323a, analizat de Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“, *op. cit.,* p. 333. Cf. *Ozar Eden Ganuz,* ms. Oxford, Bodleian Library 1580, f. 131b-132a și *Sefer Mafteah ha-Sefirot,* ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 53, f. 170b-171a, tradus și analizat de Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia, op. cit.,* cap. IV.

17. *Imrey Shefer,* ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 777, f. 57; Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“. *op. cit*., pp. 333-334; Idel, *The Mystical Experience, op. cit.*, pp. 138-139.

18. Despre omul perfect ca alegorie a intelectului perfect, v. Warren Z. Harvey, „Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect“, Teză de doctorat, Columbia University, 1973, pp. 205-212. Abulafia înțelege probabil în acest context cuvântul Israel ca fiind compus din litera yod, care indică cea de a zecea Sefira, *Malhut*; *sar*, *Prinț*, în general epitet al lui Metatron, prințul lumii, o entitate identificată de obicei cu cel de al zecelea intelect separat; iar

1) un motiv de ordin divin – apropierea de eschaton, ceea ce face ca difuzarea secretelor să fie posibilă; 2) un motiv de ordin „uman“: el ar fi fost unicul cabalist din epoca sa! (cf. introducerea la comentariul său, ms. Parma 147, f. 1a). Primul motiv trebuie legat de revelarea datei de începere a erei mesianice; cf. declarația sa că Dumnezeu i s-ar fi revelat, i-ar fi dezvăluit secretul și i-ar fi anunțat epoca sfârșitului Diasporei și a începutului Salvării; cf. epistola scrisă în aceeași perioadă cu comentariul la Pentateuh și publicată de Jellinek, *Auswahl*, *op. cit*., p. 18, corectată pe baza manuscriselor. Rațiunea divină este așadar strâns asociată cu o experiență revelatoare care a inspirat cu evidență redactarea comentariului.

161. Cf. și un pasaj scris de un discipol al lui Abulafia, autorul anonim al lui *Sefer Sha'arey Zedek*, care analizează într-un mod ambiguu legătura dintre interpretarea secretelor din Tora, *Mele'khet ha-Torah*, prin care se înțelege probabil efortul cerut de interpretarea Torei, și apariția unui „spirit nou“ (*ruah hadashah*), spiritul lui Dumnezeu cel viu. Cf. ms. Londra, British Library, Or. 10809 (Olim Gaster 954), f. 21b-22a. Cf. și pasajul din lucrarea lui Gikatilla, *Sha'ar ha-Nikkud*, citat în Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit*., p. 148; v. și concepția lui Joan Cassian, analizată de Henri de Lubac, *L'Ecriture dans la tradition*, Aubier-Montiagne, 1966, pp. 281-282.

162. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit*., pp. 228-232.

163. V. ms. New York, JTS 1805, f. 6a; acest text va fi analizat în amănunt într-un studiu viitor despre raportul dintre filozofie și Cabală pornind de la deosebirea dintre *intellectus acquisitus* și *intellectus propheticus*.

164. Despre semnificația termenilor „intelect profetic sacru“ sau „intellectus acquisitus“, v. teoria lui Avicenna despre profeție analizată de Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam,* Londra, 1958, pp. 14-20.

165. V. citatul din *Sefer Sha'arey Zedek*, *op. cit*., *supra*, n. 161.

166. Despre această carte, v. Idel, „The Attitude to Christianity in Sefer ha-Meshiv“, in *Immanuel*, 12, 1981, pp. 77-95; Idel, „Inquiries“, *op. cit*., pp. 185-266, și articolul lui Scholem citat *infra*, n. 178.

167. Ms. Oxford, Bodleian Library, 1597, f. 38a-39b; despre problemele legate de acest fragment; v. M. Idel, „Inquiries“, *op. cit*., pp. 194-195, 240-241. Citatul precedent este un exemplu interesant de *teurgia captatoria* cu implicații magice.

168. În ebraică, *Malbush*, adică veșmântul pe care trebuie să și-l pună orice entitate spirituală când coboară în lumile inferioare pentru a se revela oamenilor.

169. Elijahu era considerat în majoritatea surselor cabalistice a fi un înger; din acest motiv, potrivit doctrinei din *Sefer ha-Meshiv*, și el trebuia să folosească un veșmânt ca să coboare în lumea noastră.

170. Există doi înțelepți „mistici“ în vechiul iudaism: primul este „protagonistul“ principal din *Zohar*, căruia i-a fost atribuită în mod greșit această lucrare. Al doilea este autorul unei traduceri a Bibliei din aramaică. Este probabil ca autorul lui *Sefer ha-Meshiv* să-i menționeze împreună, deoarece amândoi sunt „interpreți“ ai Torei, *Zohar*-ul fiind un comentariu omiletic al Bibliei și al mai multor suluri.

171. Cu excepția lui Yehudah ha-Nasi, presupusul compilator al Mișnei, toate numele sunt nume de vechi maeștri tanaitici, eori ai vechii literaturi mistice ebraice.

172. În literatura Hehalot, postul de patruzeci de zile era asociat cu încercarea de a căpăta cunoașterea mistică. Să remarcăm faptul că postul era legat de profeție. V., de ex., Rudolf Arbesmann, „Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity“, in *Traditio*, 7, 1949, pp. 1-71. Profeția este menționată la sfârșitul fragmentului citat din *Sefer ha-Meshiv*. Mă voi ocupa în amănunt de această problemă într-un viitor studiu.

173. Acest număr revine în contexte similare; v. Idel, „Inquiries“, *op. cit*., pp. 213-215.

174. În ebraică, *rabbo ve-alufo*, aluzie la călăuza angelică.

175. Literalmente, „capul său“.

176. În ebraică este folosită rădăcina *th – a copia*. Ea se referă însă la transmiterea științelor de la sursa lor cerească la lumea noastră cu ajutorul copierii cărților divine; v. Idel, „Inquiries“, *op. cit*., p. 261, n. 81.

177. Talm. Bab. *megillah* 17b; v. E.E. Urbach, „When Did Prophecy Cease?“ (în ebraică), in *Tarbiz*, 17, 1945-1946, pp. 1-11; N.N. Glatzer, „A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy“, in *Review of Religion*, 10, 1945, pp. 115-137; B.J. Bamberger, „Revelations of Torah after Sinai“, in *HUCA*, 16, 1941, pp. 97-113.

178. V. Gershom Scholem, „The Revelation Attributed to the Maggid (Angelic Messenger) of Rabbi Joseph Taytaczack“ (în ebraică), in *Sefunot*, II, 1971-1978, pp. 73-74.

179. M. Idel, „Inquiries“, *op. cit*., pp. 201-206.

180. Mohilev, 1812, f. 19a; Idel, „Inquiries“, *op. cit*., p. 240, n. 289.

181 *Ketem Paz*, Djerba, 1940, vol. 1, f. 152b.

182. *Shalshelet ha-Kabbalah*, Ierusalim, 1962, p. 110.

183. *Zohar Hai* II, f. 17d.

184. Textul se bazează pe ambiguitatea semantică a rădăcinii *P-Sh-T* care semnifică și „simplu“ și „a despuia“. Cf. și analiza lui Simhah Bunim din Przysucha care recomanda elevului său să accepte numai pe acel învățător care era în măsură să-i explice semnificația literală (*peshat*) a unei jumătăți de pagină din *Zohar*. Învățăcelul a asociat această recomandare cu concepția lui Menahem din Lonzano, potrivit căruia *Zohar*-ul poate fi înțeles doar de acela care s-a dezbrăcat de propria-i condiție trupească – *hitpashtut* -, termen care derivă din aceeași rădăcină *PShT*; cf. cap. III, n. 160, 163.

185. Să remarcăm forma plurală: *Be-Sodot ne-Elamot*.

186. V. și M. Idel, „Perceptions of Kabbalah“, *op. cit*., secțiunea I.

187. Despre acest număr, v. Roland Goetschel, „Kabbale et Apocalyptique dans le *Sefer ha-Mefo'ar* de Salomon Molkho“ in *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies: Division C*, Ierusalim, 1982, pp. 87-92, și discuțiile dintre Rivka Schatz și Yoram Jacobson în articolele lor din *Da'at*, 11, 1983, pp. 53-89.

deriva în mod exegetic voința esoterică divină" și a fost propusă de I. Marcus, *Piety and Society*, Leiden, 1981, p. 163, n. 59. Nu doresc să mă opresc asupra importanței paralelei dintre fenomenele medievale analizate *infra* și exegeza de inspirație qumranică, deoarece influența ei asupra literaturii rabinice posterioare nu a avut importanță; v. Naftali Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Londra, 1962, pp. 62-67. Despre vechile concepții creștine legate de interpretarea pneumatică, v. David Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Mich., 1983, pp. 339-346; E.E. Elli, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, Mich., 1978; Colette Estin, „Saint Jérôme, de la traduction inspirée à la traduction relativiste", in *Revue Biblique*, 88, 1981, pp. 199-215.

139. În Comentariul său la *Scrierea lui Pavel către Romani*, cartea 4, *Patrologia Latina*, vol. 178, f. 939c. Despre acest fenomen, v. Phillip Alphandery, „La Glossolalie dans le prophétisme médiéval latin", in *Revue d'histoire des religions*, 52, 1931, p. 419.

140. Cf. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969, p. 13 (cf. și p. 474); Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, New York-Ramsey-Toronto, 1979, pp. 99-102.

141. Despre „Intelligentia Spiritualis" a lui Gioacchino, v. Reeves, *The Influence of Prophecy*, *op. cit.*, pp. 16-17, 71-72 și B. McGinn, *The Calabrian Abbot, Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York-Londra, 1985, pp. 125-138; cf. concepțiile analoge din mișcările medievale creștine; cf. J.S. Preus, „Theological Legitimation for Innovation in the Middle Ages", in *Viator*, 3, 1972, p. 20.

142. V. remarca lui Giacchino că el poate atesta domnia lui Anticrist; cf. Reeves, *The Influence of Prophecy*, *op. cit.*, p. 13. Cf. R.E. Lerner, *The Powers of Prophecy*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1983, p. 184.

143. V. *infra*, n. 158.

144. V. Idel, „Types of Redemptive Activities", *op. cit.*, pp. 275-278.

145. Aaron Z. Aescoly, *Jewish Messianic Movements* (în ebraică), Ierusalim, 1956, pp. 356-405.

146. V. David Tamar, „Ha-Ari and ha-Rahu [Vital] as Messiah ben Joseph" (în ebraică), in *Studies in the History of the Jewish People*, Ierusalim, 1972, pp. 115-123.

147. M. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.* pp. 255-260.

148. V. Idel, „Music and Prophetic Kabbalah", *op. cit.*, pp. 163-169. Cf. afirmația lui Steiner: „sunetele muzicale... încep să exercite în societatea cultă un rol care era deținut cândva de către cuvânt." V. George Steiner, „The Retreat of the Word", in *Language and Silence*, New York, 1977, p. 30.

149. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 255-260.

150. Despre concepția despre literele primare în gândirea lui Abulafia, v. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 143-144. Despre interpretarea monadică a literelor, sursele și moștenirea ei, v. Idel, „Perceptions of Kabbalah", *op. cit.*, secțiunea 4.

33. În măsura în care motivele erotice legate de Templu apar în vechile surse ebraice – spre deosebire de cele gnostice –, ele se referă la heruvimi și nu la experiența marelui preot. V. *infra*, n. 114.

34. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles", *op. cit.*, pp. 332-336.

35. V. Idel, „Abraham Abulafia and *Unio Mystica*", *op. cit.*

36. Tishby, *The Wisdom of the Zohar, op. cit.*, I, p. 149, vorbește despre „trecerea de la simbolismul pur la calea mistică".

37. Solomon ben Adret. Cf. comentariul anonim despre cele zece Sefirot, ms. Londra, British Library, 755, f. 93b; ms. Berlin 122, Or. 8 , 538, f. 96a; și sursa citată în nota următoare. Despre simbolismul lui „Zion", v. Idel, „Jerusalem in Medieval Jewish Thought", *op. cit.*, pp. 269-270.

38. Isaac Todros, cf. Shem Tov ibn Gaon, *Keter Shem Tov,* in Iudah Koriat, *Ma'or va-Shemesh, op. cit.*, f. 26b.

39. V. Idel, „The World of Angels in Human Shape", *op. cit.,* pp. 39-40; legătura dintre cele patru, poate chiar cinci, comentarii ale acestui autor va fi analizată într-un studiu viitor.

40. V. Gershom Scholem, „Two Treatises of R. Moses de Leon", *op. cit.* pp. 371-384, unde sunt publicate două versiuni ale unui comentariu; această tematică este discutată și de De Leon în tratatul său *Shoshan Edut, ibid.*, pp. 333 aqq, și în lucrarea sa *Shekel ha-Kodesh*. Cred că un fragment dintr-un comentariu necunoscut al lui Moses din Leon s-a păstrat, neidentificat, într-un manuscris care va fi publicat într-un studiu viitor.

41. V. Idel, „R. Joseph of Hamadan's *Commentary on the Ten Sefirot", op. cit.*, pp. 74-76.

42. Un fenomen similar apare și în diferitele redactări ale *Zohar*-ului, ceea ce a devenit în final *Idra Rabba*; v. Liebes, „The Messiah of the *Zohar", op. cit.*, p. 101, n. 53.

43. Idel, „Maimonides and Kabbalah", op. cit., pp. 41-42.

44. Presupun că Abulafia nu a fost principalul canal de transmitere al acestui gen cabalistic specific în Castilia, deoarece se pare că era deja amplu folosit în perioada șederii sale în această regiune. Acest subiect va fi analizat într-un studiu ulterior.

45. V. *Responsa* lui Șelomon ben Adret, I, p. 548.

46. V. Goldreich, *Me'irat Eynayim, op. cit.*, pp. 361-364.

47. V. Mark N. Verman, „Sifrei ha-Iyyun", Teză de doctorat, Harvard University, 1984, pp. 173-178.

48. Abraham Abulafia, cabalist nesimbolist, aparține fără nici o discuție școlii Cabalei creatoare, deși cea mai mare parte a activității sale literare s-a produs în afara Spaniei.

49. Idel, „We Have no Kabbalistic Tradition on This", *op. cit.,* pp. 71-73; despre problema inovației în Evul Mediu creștin, v. articolul lui Preus citat *infra*, n. 141.

50. V. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah", *op. cit.,* p. 146.

51. *Ibid.*, p. 154, n. 18.

52. V. Gottlieb, *Studies, op. cit.,* pp. 112, 129-130.

84. Scholem, *Major Trends, op. cit.,* p. 27.

85. Cf. David Ross, *Aristotle,* Londra-New York, 1964, p. 66.

86. Acest termen care indică *steresis* apare, așa cum a remarcat Scholem, în lucrările citate *infra*, n. 87, în tratatul *Megillat ha-Megalleh* al lui Abraham bar Hiyya, p. 5. *Efes* ca simbol al lui *Keter* apare și în David ben Yehuda he-Hasid; v. D.C. Matt, *Sefer Mar'ot ha-Zove'ot (The Book of Mirrors),* Chico, Calif., 1982, p. 21.

87. V. textul publicat de Scholem in „Seridim", *op. cit.,* p. 215 și discuția sa din *Les origines de la Kabbale, op. cit.,* pp. 443-445.

88. Scholem, *Les origines, op. cit.,* pp. 445-448; v. și Donald F. Duclow, „Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena", in *Journal of Religions,* 57, 1977, pp. 109-123. Transformarea termenilor filozofici în alegorii și a termenilor nefilozofici în simboluri demonstrează natura post-reflexivă a limbajului cabalistic în general și a limbajului său simbolic în particular. Cf. totuși importanța acordată de Eliade calității pre-reflexive a simbolismului, provenind din studiile sale axate în special pe mentalitățile primitive sau arhaice; v. lucrarea sa „Methodological Remarks on the Study of Religions Symbolism", in M. Eliade și J.M. Kitagawa ed., *The History of Religion: Essays in Methodlogy,* Chicago, 1959, pp. 98-100.

89. Scholem, *Major Trends, op. cit.,* p. 27, afirmă că „obiectul care devine simbol își păstrează forma și conținutul original." V. și deosebirea pe care o face Victor Turner între „polul senzorial" și „polul ideologic" al simbolului; V. Turner și E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture,* New York, 1978, p. 247.

90. Cele trei Sefirot superioare; v., d ex., Iosif ben Shalom Ashkenazi, *Commentary on Sefer Yezirah,* f. 17 b; ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 776, f. 189b; *Ma'arekhet ha-Elohut*, f. 50a.

91. *Zohar* III, f. 5a. De remarcat un caz specific de dinamizare noncabalistică a regatului aproape divin al numelui lui Dumnezeu, in Ashkenazi, *Sefer ha-Navon;* v. Dan, *Studies, op. cit.,* pp. 119-120. Problema dinamizării entităților superioare în perioada precabalistică necesită un studiu amănunțit, care ar putea lămuri unele aspecte ale dimensiunii dinamice a Sefirot-urilor din Cabala de la origini.

92. Ps. 48,2.

93. V. *supra,* cap. VI, secțiunea III în legătură cu analiza mea la fragmentul din Rabad.

94. Lev. 1,2.

95. Despre semnificația simbolismului „ascendent" în opoziție cu cel „descendent", v. Erich Kahler, „The Nature of the Symbol", in Rollo May ed., *Symbolism in Religion and Literature,* New York, 1960, pp. 50-73; M. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles", *op. cit.,* pp. 329-331.

96. V. și *supra,* n. 89 pentru analiza mea despre legătura dintre valoarea simbolică a cuvântului și „polul lui senzorial".

97. V. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael,* editare și traducere de J.Z. Lauterbach, in Max Kadushin, *A Conceptual Approach to the Mekhilta,* New York, 1969,

par. II, p.113; v. și *Yalkut Shim'oni* la Num. 10,31, par. 730. Pentru contextul versetului din Ieșire, v. G.H. Skipwith, „The Lord of Heaven", in *JQR, v.s.* 1902, p. 693.

98. Kadushin, *A Conceptual Approach, op. cit.,*par. I, p. 185, corectează: „tot timpul..."

99. Ieș. 1,14.

100. De notat faptul că numele *sapphire* a fost înțeles și ca o referire la sclavie; în Tal. Pal. *Sukkah* IV,3, termenul este pus în legătură cu Iez. 1,26, *Even sappir* – piatră de safir; fragmentul se încheie cu afirmația că sclavia babiloniană e mai grea decât cea egipteană – piatra în comparație cu cărămida.

101. V. Kadushin, *A Conceptual Approach, op. cit.,* par. I, p. 186; v. în special traducerea citată pe baza lui *Midrash Avkir* de Eleazar ha-Darshan, în lucrarea sa *Sefer ha-gematriyot,* publicată de Abraham Epstein in *Ha-Eshkol,* 6, 1909, p. 207: „un fel de podea de safir: aceasta reprezintă statutul lui Israel când frământa mortarul cu picioarele; ca și cum cineva ar fi putut să se gândească să se afle deasupra; în toată amărăciunea lui a fost indurerat,"

102. V. Kadushin, *A Conceptual Approach, op. cit.,* pat. I, pp. 106-107.

103. Isa. 63,l0.

104. Mekhilta de-Rabbi Ishmael, *Masekhet de-Shirta,* 4 vol., M. Friedmann ed., Viena, 1870, f. 37b.

105. V. *Tanhuma,* pericopă *Ha'azinu*, în care se află o serie de descrieri contradictorii ale lui Dumnezeu legate de versetul nostru.

106. *Mekhilta, op. cit.,* p. 114.

107. *Zohar* II, f. 99a, în traducerea lui H. Sperling, M. Simon și P. Levertoff, *Zohar,* Londra-New York, 1933, 3, p. 301. Am făcut câteva ușoare modificări. V. și Matt, *Zohar, op. cit.,* 123-126 și notele ce-i aparțin de la pp. 251-253.

108. Ieș. 24,18.

109. Fac. 9,13.

110. *Zohar,* 3, p. 301, f. 99a.

111. *Ibid.,* pp. 301-302. Cf. și Scholem, *Zohar: The Book of Splendor,* New York, 1970, pp. 88-91. Scholem nu a inclus însă în traducerea sa prima discuție a bătrânului înțelept; v. și Scholem, *On the Kabbalah, op. cit.,* pp. 55-56; la pp. 45-46, Scholem trimite la concepția lui Filon despre Tora ca organism viu; v. Franck, *The Kabbalah, op. cit.,* New York, 1940, pp. 262-263; E. Wolfson, „The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar", in *Religion,* 8, 1988, pp. 311-345.

112. V., de ex., Scholem, „Two Treatises of R. Moses de Leon", *op. cit.,* pp. 363-364. Totuși, Tishby, *The Wisdom of the Zohar, op. cit.,* 1, p. 64, consideră curcubeul ca fiind un simbol al lui *Malhut*, atribuit divin feminin; v. și Matt, *Zohar, op. cit.,* p. 252.

113. V. Talm. Bab. *Avodah Zarah* 3b; *Zohar* III, f. 17a pentru intrarea lui Moise în nor.

114. V. Tishby, *The Wisdom of the Zohar, op. cit.,* 2, pp. 190-191; Liebes, „The Messiah of the Zohar", p. 122; Idel, „*Hitbodedut* as Concentration", *op. cit.,* p. 56; Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles", *op. cit.,* pp. 344-345.

53. Idel, „R. Joseph of Hamadan's *Commentary on Ten Sefirot", op. cit.,* pp. 75-76.

54. *Commentary on the Pentateuch*, f. 40b.

55. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit.,* p. 147.

56. Despre influența ultimei lucrări a lui Gikatilla și a *Zohar*-ului asupra lui Bahya, v. Gottlieb, *The Kabbalah of R. Rahya, op. cit.,* pp. 148-193; v. și pp. 194-213, unde se demonstrează impactul pe care un alt text, influențat de *Zohar,* l-a avut asupra lui Bahya.

58. În ebraică, *nizozot*; acest termen este folosit în literatura cabalistică contemporană cu referire și la unele părți ale sufletului uman. Cf. textul din secolul al XIII-lea publicat de Scholem in *Tarbiz,* 16, 1965, p. 143. Să fie oare vreo asemănare între concepția potrivit căreia orice cuvânt ar conține numeroase scântei – semnificații – și concepția după care sufletul ar conține numeroase scântei? Despre scânteie ca metaforă a sufletului în aspectul său cel mai profund, v. importantul articol al lui Michel Tardieu, in *Revue des études augustiniennes,* 21, 1975, pp. 225-255. Cu privire la discuțiile despre această metaforă în cadrul ebraic, v. Louis Jacobs, „The Doctrine of the «Divine Spark» in Man and Jewish Sources“, in *Rationalism, Judaism, Universalism: In memory of Leon Roth,* New York, 1966, pp. 87-144. De notat faptul că, într-un text cabalistic privind vocalizarea și semnificația, vocalele care stabilesc semnificația specifică a unei combinații determinate de consoane sunt descrise ca fiind sufletele lor; v. Idel, „Infinites of Torah in Kabbalah“, *op. cit.*, Idel, „R. Joseph of Hamadan's *Commentary on Ten Sefirot*“, *op. cit.*, pp. 76-77.

59. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit.,* p. 146.

60. V. Scholem, „The Authentic Commentary on *Sefer Yezirah* of Nahmanides“, *op. cit.,* p. 414. Sholem a atribuit acest text lui Nahmanide, lucru pus în discuție, pe bună dreptate, de către Gottlieb, *Studies, op. cit.,* pp. 128-131, care citează importante probe pentru a dovedi paternitatea acestui scurt tratat. În pofida acestor dovezi, problema autorului rămâne încă deschisă, iar asemănările dintre acest text și textele lui Iosef din Hamadan sunt tot atât de revelatoare ca și asemănările cu concepțiile lui Gikatilla. Textul nostru apare citat și într-un *Responsum* al lui David ben Zimra (vol. III, n. 643). Nici în acest context, autorul nu este indicat. M-am folosit pentru traducerea mea de unele variante din această lucrare. Cf. și J. Faur, *Golden Doves with Silver Dots,* Bloomington, Ind., 1986, pp. 136-137.

61. Iov, 28,14.

62. Scholem, „The Authentic Commentary on *Sefer Yezirah* of Nahmanides“, *op. cit.,* p. 414.

63. *Ozar Eden Ganuz,* ms. Oxford, Bodleian Library 1580, f. 17la. V. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.,* pp. 226-227.

64. Cf. Idel, *ibid.,* pp. 226-227; cf. și *infra*, n. 204, concepția lui Nahman din Bratslav, după care interpretul inspirat este identic cu sufletul universal.

65. Este vorba despre definiția muzicii formulată de E.T.A. Hoffman, citat in W.P. Lehmanm, „The Stony Idiom of the Brain“, in Helmut Render ed., *Literary Simbolism: A Symposium,* Austin-Londra, 1967, p. 15.

66. Această concepție despre *Zohar* ca zenit al unui proces determinat care s-ar fi petrecut în cursul a două decenii, de la 1270 la 1290, nu corespunde teoriei lui Scholem și Tishby, potrivit căreia lucrarea ar trebui atribuită în întregime lui Moses din Leon. Consider în schimb că, în interiorul acestei lucrări cabalistice, care a beneficiat de avantaje importante provenind din apariția simbolismului liber, au fost contopite elemente mai vechi, printre care concepții și simboluri teozofice, poate chiar și scurte tratate, V. și J. Liebes, „Come si è formato il *Sefer ha-Zohar*“ (în ebraică), in J. Dan, ed., *Il Sefer ha-Zohar e la sua epoca,* Ierusalim, 1989, *Jerusalem Studies in Jewish Thought,* 8, pp. 1-71.

67. Despre locul simbolismului în Nahman, v. Joseph Dan, *The Hasidic Story: its History and Development* (în ebraică), Ierusalim, 1975, pp. 132-188; Yoav Elstein, *In the Footsteps of a Lost Princess* (în ebraică), Ramat Gan, 1984.

68. *Responsa* I, n.r. 548; *Testuvot ha-Rashba,* H.Z. Dimitrovski ed., Ierusalim, 1990, pp. 101-102.

69. V. J. L. Teicher, „The Mediaeval Mind“, in *JJS,* 4, 1955, pp. 1-13.

70. V. *supra,* n. 60. V. și Dov Hercenberg, „Deux modèles d'écriture: essai sur le rapport entre ordre et liberté“, in *Revue Philosophique,* 16, 1982, pp. 483-486, unde este analizată asemănarea dintre textul lui RadbaZ despre vocalizare și conceptul de operă deschisă formulat de Umberto Eco.

71. Cf. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans église,* Paris, 1969, pp. 305, 343, n. 21.

72. *Ibid*., p. 305-307. Despre Cocceius și studiile sale ebraice, v. Aaron L. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis,* Cambridge, Mass., 1985.

73. Despre acest subiect, v. M. Idel, „R. David ben Yehudah he-Hasid's Translation of the *Zohar"* (în ebraică), in *Aley Sefer,* 8, 1980, pp. 72-73.

74. E. Mâle, *The Gothic Image,* New York, 1958, p. 51.

75. Buber, *Hasidism, op. cit.,* pp. 69, 141, descrie adecvat tendința „Cabalei“ de a schematiza misterul; totuși, această interpretare este valabilă pentru Cabala din Safed, mai mult decât pentru fazele precedente ale Cabalei. În termeni mai generali, pentru Buber, „Cabala“ este școala lui Luria. V. și cap. VII, n. 10 despre fenomenul analog din cultura creștină occidentală, cf. Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages,* New York, 1954, cap. XV. V. și *supra,* n. 36.

76. V. *supra,* n. 1 și Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History, op. cit.,* p. 138 și n. 108, unde el citează *Ursprung des deutschen Trauerspiels* a lui Goethe, p. 176; o analiză mai amănunțită a lui Goethe, mai aproape de aceea a lui Scholem, apare in *Sprache in Prosa,* pp. 742-743. Pentru influența definițiilor lui Goethe despre alegorie și simbol în critica literară, v. Talmage, *Apples of Gold, op. cit.,* p. 128, 137.

77. Scholem, *Major Trends, op. cit.,* n. 128, 137.

78. *Ibid.,* p. 27.

79. V. *supra,* n. 16.

80. Cap. III, secțiunea IV.

81. Scholem, *Major Trends, op. cit.,* p. 27.

82. Cap. III, n. 40.

83. *Ibid.,* n. 38.

De notat, faptul că intrarea lui Moise în nor este comparată în Zohar, II, f. 229a cu intrarea marelui preot în interiorul Templului, pentru cel puțin două motive: 1) fragmentul cel mai extraordinar din *Zohar,* finalul lui *Idra Zuta (Zohar* III, f. 296ab) prezintă intrarea marelui preot în *Sancta Sanctorum* ca fiind un raport sexual între atributele milă și judecată; 2) termenul *ha'khal,* folosit în parabolă pentru a indica „palatul“, trebuie comparat cu termenul folosit de evreii din Spania pentru a indica arca Torei, dar poate să se refere și la Templu. V. și *supra,* n. 33 și *Zohar* III, f. 300a, unde Moise este definit *Marey de-Beita* – stăpânul casei –, cu referire la *ohel mo'ed,* cortul adunării; v. *Zohar* III, f. 4b. Cu privire la concepția mitică despre Moise în sursele vechi unde era reprezentat ca o persoană de rang divin în virtutea investiturii sale regale și divine, *inter alia* pentru că el primește un „veșmânt de lumină“, v. Wayne A. Meeks, „Moses as God and King“, in J. Neusner ed., *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. Goodenough,* Leiden, 1968, pp. 354-371. Primirea de către Moise a veșmintelor curcubeului poate așadar să reflecte, potrivit textelor vechi, momentul înscăunării lui. V. și Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord, op. cit.,* pp. 87-106.

115. Cf. Menahem Kasher, „The Zohar“ (în ebraică), in *Sinai: Jubilee Volume* (în ebraică), Ierusalim,. 1958, pp. 47-48. Despre concepția sexuală a legăturii dintre cabaliști și Tora, v. de ex., Moses din Leon, in Tishby, *Studies, op. cit.,* p. 43; Meir ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh,* f. 3c și Iacob Iosef din Polonnoie, *Toledot Ya'akov Yoseph,* f. 133c; Dov Baer din Mezerici, *Maggid Devarav le-Ya'akov,* p. 87. V. și E.R. Wolfson, „Female Imagining of the Torah: From Literary Metaphore to Religious Symbol“, in J. Neusner, E.S. Fredrichs, N.M. Sarna, ed., *From Ancient Israel to Modern Judaism, Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox,* Atlanta, 1989, III, pp. 271-307.

116. *Arcana Caelestia,* par. 1872, pe baza traducerii din *Internal Sense of the Word,* Londra, 1974, p. 41.

117. Pentru alte exemple privind influența Cabalei asupra lui Swedenborg, v. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit.,* p. 150; Idel, „The World of Angels in Human Shape“, pp. 64-65.

118. Publicat fără de autor de Jacov Toledano, in *Sefer ha-Malkhut*, Casablanca, *Studies, op. cit*., pp. 254-255. Potrivit unui alt fragment din Iosef, *Matronita*, adică Sefira *Malhut*, este androgină: într-adevăr, uneori este numită „masculină“, alteori „feminină“; *Sefer Tashak*, p. 436; cf. și Menahem Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, f. 43b.

119. Cf. Fac. 3,22.

120. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 841, f. 268a.

121. Acest termen arată secretele ascunse în textele biblice, ca în Maimonide, *Guide of the Perplexed*; v. Idel, „The Concept of Torah“, *op. cit*., p. 66 și n. 162.

122. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 841, f. 267a.

123. Cf. Fac. 3,22 unde Tubal-Cain este descris ca „făurarul oricărui instrument din aramă și fier“.

124. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 841, f. 267a.

125. Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 841, f. 267b. V. Ezra din Gerona, *Commentary on Song of Songs*, in Chavel ed., *Kitvey ha-Ramban*, *op. cit*., II, p. 478.

126. Eccl. 7,14; acest verset constituie un *locus probans* al concepției cabalistice despre crearea răului prin lucrarea lui Dumnezeu.

127. V. *Sefer ha-Malkhut* (*supra*, n. 118), f. 109a și f. 73d, 74a (*Sefer Toledot Adam*).

128. Scholem, *Major Trends, op. cit*., p. 27: „Cabalistul... descoperă un reflex al adevăratei transcendențe“ sau concepția sa că domeniul simbolizat este „o realitate ascunsă și inefabilă“. V și p. 28.

129. Scholem, *Kabbalah*, *op. cit*., p. 99, 105-106.

130. V. descrierile antropomorfice din *Eiyn Sof* in Idel, „The Image of Man“, *op. cit*., pp. 41-55, în special p. 55.

131. V. discuția despre Isaac Luria și școala din Komarno, *infra*, n. 249.

132. V. Tishby, *Paths of Faith and Heresy*, *op. cit*., remarcă faptul că un simbol poate să indice și un „proces“.

133. Afirmațiile lui Scholem și Tishby (*ibid*, p. 13) că realitatea reprezentată de un simbol nu poate fi altfel percepută se bazează pe presupunerea tacită că unirea cu lumea divină nu este un fenomen important în Cabală. O experiență de contopire sau de unire este un mod de a percepe direct lumea divină; simbolismul este așadar o alternativă și nu unicul mod de a face experiența divinității. Tishby (*ibid*., pp. 17,20) consideră că simbolurile reprezintă mijloace pentru a obține unirea cu Dumnezeu, ceea ce îi contrazice afirmația de la p. 13; așa cum am remarcat *supra*, cap. III, secțiunile VI-VII, *devekut* (unirea) cu Dumnezeu trebuie să preceadă îndeplinirea poruncilor, sau poate fi obținută cu ajutorul unor tehnici anomice.

134. V., de ex., Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit*., 1, pp. 288-307.

135. Tishby*, Paths of Faith and Heresy*, *op. cit*., p. 133.

136. V., de ex., R.J. Zwi Werblowsky, „Ape and Essence“, in *Ex Orbe Religionum*, Leiden, 1972, pp. 322-324.

137. *Jewish Symbolism in the Greco-Roman Period*, Princeton, N.J., 4, p. 28.

138. Despre atitudinile vechi față de interpret, text și Dumnezeu, v. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit*., pp. 141-144; Fishbane, *Biblical Interpretation of Ancient Israel*, Oxford, 1985, pp. 108-109, 245, unde autorul demonstrează că vecinii exegeți evrei evitau să se dedice „căutării lui Dumnezeu“ și cercetau Tora. Textele medievale citate *infra* demonstrează tendința opusă; după o lungă perioadă, Tora este înțeleasă ca un intermediar indispensabil între Dumnezeu și interpret și inspirația divină devine o condiție indispensabilă pentru interpretarea mistică. Cf. definiția lui D. Weiss-Halivni dată Midrash-ului, care ar reprezenta „distanța față de Dumnezeu“ sau „o înlocuire a intervenției directe cu ajutorul unei revelații sau al profeției“, în *Midrash, Mishnah, and Gemara*, Cambridge, Mass., – Londra, 1986, p. 16. O interpretare posibilă a termenului *profet* (atribuit unor autori așkenazi din secolele al XII-lea și al XIII-lea), consideră că termenul se referă la „o capacitate specifică de a

204. Cf. traducerea lui Green, *Tormented Master*, *op. cit.*, pp. 200-201; v. și studiul său „The Zaddik as *Axis Mundi* in Later Judaism“, in *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 1977, p. 341. Cf. și *supra*, n. 64. Fragmentul din Nahman pare a fi o interpretare mistică a concepției medievale potrivit căreia cuvintele care provin din inimă, adică cuvintele sincere, pătrund în inima celui care ascultă.

205. Voi menționa aici numai câteva din operele principale a căror metodă de compoziție este obscură. În primul rând, *Zohar*-ul este un amplu comentariu omiletic legat de Biblie; v. discuția lui Matt, *Zohar*, *op. cit.*, pp. 27-30, care analizează ipoteza că *Zohar*-ul a fost compus prin metoda scrisului automat. Moses din León, considerat de către critica mai recentă a fi autorul lucrării, era în legătură cu un grup cabalistic din care a provenit Cabala profetică a lui Abulafia. În al doilea rând, tratatul cabalistic al lui Iosif Caro, *Maggid-Mesharim*, este o culegere omiletică ordonată de îngrijitorii ulteriori potrivit ordinei pericopelor biblice. Fiecare omelie era pronunțată ca rezultat al unui fel de *Oratio infusa* și discuta interpretarea versetelor biblice. Cf. Werblowsky, *Karo*, *op. cit.*, pp. 36-37, pp. 257-286; M. Idel, „Inquiries“, *op. cit.*, pp. 224-226; v. și confesiunile lui Moses Hayyim Luzzato, care compusese lungi comentarii despre diferite texte inspirate sau dictate de Maggid-ul său. Cf. S. Ginzburg ed., *R. Moshe Hayyim Luzzato and His Contemporaries: A Collection of Epistles and Documents* (în ebraică), Tel Aviv, 1937, p. 31.

206. V. H.A. Wolfson, *Philo*, Cambridge, Mass., 1947, 1, p. 258, n. 42.

207. Despre interpretarea Torei ca lume spirituală, v. M. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 167-172. Discuția care urmează este o analiză sumară a textelor discutate pe larg în lucrarea menționată.

208. M. Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, Londra, 1877, App. in ebraică, p. 4.

209. *Sha'ar ha-Shamayim*, versiunea lungă, I, 7, ms. Vatican, ebraică 335, f. 20b-21a; versiunea scurtă I *Kerem Hemed*, 4, 1839, p. 7.

210. V. Scholem, *The Kabbalah of Sefer ha-Temunah* (în ebraică), Ierusalim, 1969, pp. 238, 243.

211. M. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 168-169.

212. V. în special *Sitrey Torah*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ebraică 774, f. 137b, publicat și analizat împreună cu alte texte pe teme analoge; M. Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 169-170.

213. Despre versiunea lui *Avot* folosită de Abulafia, v. Charles Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge, 1897, pp. 60, 69.

214. V. *Mafteah ha-Sefirot*, ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 53, f. 164b. Întregul context a fost publicat și analizat în Idel, *Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 194-196. V. și *infra*, n. 233.

215. V. Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londra, 1970, pp. 211-212, 227-228.

216. M. Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit.*, pp. 23-84.

217. *Ibid*, pp. 43-46.

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: TEREZA PETRESCU
Tehnoredactare computerizată: CLARA ARUȘTEI

Apărut 2000, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București

CAPITOLUL 10

1. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, pp. 420-425.

2. Scholem, „New Document“, *op. cit.*, pp. 143-144, 151.

3. Despre restructurarea vechiului esoterism ebraic făcută de Maimonide, v. Idel, „Sitre Arayot in Maimonides' Thought“, in S. Pines și Y. Yovel ed., *Mainonides and Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1986, pp. 79-91; v. și Idel, „Maimonides and Kabbalah“, *op. cit.*

4. Isaac Orbul a trimis o scrisoare pe teme cabalistice lui Nahmanide și lui Yonah Gerondi; Azriel din Gerona a trimis la Burgos o scurtă lucrare; Iosef ibn Mazah, probabil un cabalist din Castilia, s-a adresat lui Nahmanide etc.

5. V. *supra*, cap. I, n. 3.

6. Despre această problemă, mai pe larg, v. Idel, „Maimonides and Kabbalah“, *op. cit.*

7. V. afirmația lui Isaac in Talm. Bab. *Sanhedrin* 21b.

8. *Ve-Zot li-Yihudah* de Abraham Abulafia, in Jellinek, *Auswahl*, *op. cit.*, p.15.

9. Cf. Scholem, *Les origines, op. cit.*, p. 216.

10. *Ve-Zot li-Yihudah,* in Jellinek, *Auswahl*, *op. cit.*, p. 17; Abulafia însuși afirmă că lucrările sale sunt mai clare și mai explicite – *Mevo'arim* – decât lucrările altor cabaliști.

11. V. *supra*, cap. IX, secțiunea I.

12. Cap. VI, secțiunea IV.

13. V. *ibid.*

14. *Ibid.*, n. 388.

15. Pentru o interpretare diferită, v. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 327, care propune o evoluție a popularizării Cabalei în trei faze: lurianismul, sabbatismul și hasidismul, el încercând să lege această din ultimă mișcare de cele două etape mistice precedente. Scholem nu menționează însă tratatele lui Cordovero care au reprezentat efortul cel mai important de răspândire a Cabalei; v. și *infra*, n. 29. Pentru o analiză completă a concepției lui Scholem, în care este subliniat rolul literaturii „Musar“ din școala luriană, v. Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattler-Londra, 1986, pp. 76-103.

16. În pofida acestei afirmații, este foarte probabil ca în afara Cabalei scrise sau exoterice să fi existat în secolul al XVI-lea tematici cabaliste care nu erau încredințate scrisului din cauza naturii lor esoterice.

17. M. Idel, „Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480-1650“, *op. cit.*, pp. 327-328, 331.

18. Despre aceste tematici, v. în special M. Idel, „Kabbalah and Ancient Philosophy in R. Isaac and Yehuda Abravahel“ (în ebraică), in M. Dorman și Z. Levi, *The Philosophy of Leone Ebreo*, Tel Aviv, 1985, pp. 73-112.

19. V. *Opera*, Basel, 1572, 1, p. 108.

20. V. *supra*, n. 17.

CUPRINS

218. M. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit.*, pp. 147-148; v. și *infra*, n. 222.

219. M. Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit.*, pp. 62-84. Tora este uneori identificată numai cu cele șapte Sefirot inferioare; în ambele versiuni, Sefirot, în număr de șapte sau zece, reprezintă în mod clar *anthropos*-ul divin.

220. V., de ex., Moshe Hallamish, „On the Origin of a Dictum in the Kabbalistic Literature, «Whoever blows does so from his inner Essence»“, (in ebraică), in *Bar Illan Annual*, 13, 1976, pp. 211, 223; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, *op. cit.*, 2, pp. 3 sqq., 69 sqq.

221. V. Isaiah Tishby, „Kudsha Berikh Hu, Orayyta and Israel, All (the Three) Are One – The Source of a Dictum in R. Moshe Hayyim Luzzato's Commentary on Idra Rabba“ (în ebraică), in *Kiryat Sefer*, 50, 1975, pp. 480-492, 668-674; Berakha Sack, „More on the Metamorphoses of the Dictum: Kudsha Berikh Hu, Orayyta and Israel, All (the Three) are One“ (in ebraică), in *Kiryat Sefer*, 57, 1982, pp. 179-184.

222. V. Pachter, „The Concept of Devekut“, *op. cit.*, pp. 178, 189; Sack, „More on the Metamorphosis“, *op. cit.*, pp. 180-181.

223. *Degel Mahaneh Ephraim*, p. 284.

224. V. *supra*, n. 214.

225. *Ibid.*, p. 175. Despre folosirea frecventă a acestei formule în lucrarea autorului nostru, v. Tishby, „Kudsha Berikh Hu“, *op. cit.*, pp. 482-484. Cf. și concepția lui Hayyim din Volojin din prefața lui la *Commentary on Sifra de-Zeni'uta* al lui Eliyyah din Vilna.

226. Despre această concepție, v. *supra*, cap. VIIII, secțiunea III.

227. *Likkutey Torah*, Bnai Berak, 1983, f. 36ab. Cf. și afirmația lui Leib Sarah; cf. Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters*, *op. cit.*, p. 162.

228. Această expresie apare în *Zohar* pentru a indica comuniunea mistică.

229. 2 Sam. 24,19. De notat faptul că expresia citată este urmată de două nume divine: „Doamne Dumnezeule“. Ar putea fi vorba de o aluzie la tranziția Torei de la om la o stare divină, așa cum apare în mod explicit din interpretarea specifică a Psalmului 19. V. *infra*, n. 230.

230. Ps. 19,8. Pentru interpretarea acestui verset care se referă la întoarcerea sufletului la originea sa, în acest caz la Divinitate, v. M. Idel, „Types of Redemptive Activities', *op. cit.*, pp. 264-265, n. 46.

231. *Likkutey Torah*, f. 14d-15a. Cf. și analiza tatălui său despre o problemă analogă, care nu menționează identificarea omului cu Tora: Menahem Nahum din Cernobîl, *Me'or Aynaim*, pericopa *Tezaveh*, f. 117a-118a.

232. Cap. 4. Am folosit o traducere engleză anonimă publicată în 1973. Cf. *Sefer Mafteah ha-Sefirot* de Abulafia, ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana 53, f. 71a, tradus și analizat în Idel, *The Msytical Experience in Abraham Abulafia*, *op. cit.*, cap. IV.

233. Autorul menționează în mod explicit identificarea dintre cunoscător, cunoaștere și cunoscut în același capitol (4), așa cum apare în Maimonide.

234. Likkutey Amarim, cap. 5.

235. *Ibid.*

236. *Ibid.*

237. Despre emanarea, sau coborârea Torei în lume, din perspectivă pur neoplatonică, v. cap. 4.

238. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, editare și traducere de John B. Thompson, Cambridge-Londra-Paris, 1982, p. 147.

239. *Ibid.*, p. 146: „Cartea face o distincție între actul de a scrie și acela de a citi în două părți, între care nu există nici o formă de comunicare.“

240. *Ibid.*, p. 147.

241. *Ibid*, pp. 146-147.

242. Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit.*, pp. 58-75; Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah“, *op. cit.*, pp. 144-145 și *supra*, cap. VIII; secțiunea II.

243. *Sefer Zeror ha-Hayyim*, ms. Leiden 24, f. 198a. V. și Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit.*, p. 67.

244. Fac. 1,27. Despre Tora ca matrice a omului, v. *ibid*, pp. 50-59.

245. Cf. concepția despre Tora a lui Meir ibn Gabbay așa cum e descrisă în Idel, „The Magic and Theurgical Interpretation“, *op. cit.*, pp. 46-49.

246. Ricoeur, *Hermeneutics*, *op. cit.*, p. 139, Cf. concepția lui Nahman din Bratslav potrivit căreia unirea cu Dumnezeu este, *mutatis mutandis*, unirea Torei misticului cu Tora lui Dumnezeu. De notat, faptul că această unire se obține printr-o expansiune a actului de cunoaștere. V. Arthur Green, „Hasidism, Discovery, and Retreat“, in Peter Berger ed., *The Other Side of God*, New York, 1981, pp. 120-121.

247. Citat în *Degel Mahaneh Ephraim*, p. 98. Cf. această mărturie cu o frază citată în numele lui Beșt; Eliezer Zevi Safrin îl menționează pe tatăl său, povestind că „zilnic *Zohar*-ul este obiect de studiu“ (introducere la *Zohar Hai*, vol. 1, f.n. prima foaie. Este probabil ca numele culegerii de materiale publicate sub titlul *Zohar Hadash – Noul Zohar* – să fi stimulat apariția unor noi intepretări ale *Zohar*-ului, potrivit tezei lui Isaac Safrin.

248. *Ibid.*, prefața, f. 3a. Despre sursa luriană a acestei concepții, v. nota următoare; v. și *ibid*, f. 137a; S.J. Agnon, *Sefer, Sofer Ve-Sippur*, Ierusalim-Tel Aviv, 1978, p. 222.

249. Hayyim Vital, *Ez Hayyim*, I, 1, 5, f. 15a; fragmentul este citat cu ușoare modificări în prefața la *Zohar Hai* a lui Eliezer Levi Safrin, f. 1b. Procesul continuu de schimbare teozofică și cosmică este o caracteristică a Cabalei luriene; v. Tishby, *The Doctrine of Evil*, pp. 18-19. V. și influența specifică a fiecărei rugăciuni, care provoacă manifestarea a noi influxuri; v. Vital, *Peri'Ez Hayyim*, Tel Aviv, pp. 31-32

250. V. M. Idel, „The Magical“, *op. cit.*, pp. 201-202. După cum se știe, Vital s-a interesat în special de astronomie, scriind chiar tratate astronomice și astrologice; v. lucrarea sa *Sefer ha-Tekhunah*, Ierusalim, 1866, și Bernard Goldstein, „The Hebrew Astronomical Tradition: New Sources“, in *Isis*, 72, 1982, pp. 245-248.

– *Ha-Nefesh ha-Hakhamah.* Tratat de psihologie și eschatologie cabalistică al lui Moșe din León; Basel, 1608.
– *Or ha-Emet.* Culegere din învățăturile mistice ale lui R. Dov Baer din Mezerici; Benei Berak, 1967.
– *Pardes Rimmonim.* Celebră *summa* cabalistică a lui Moses Cordovero; Ierusalim, 1962.
– *Sha 'arey Kedushah.* Tratat de Haim Vital despre calea experienței mistice; ed. Benei Barak, 1973.
– *Sha 'arey Orah.* Unul dintre cele mai cunoscute tratate ale lui Iosef Gikatilla, despre numele celor zece Sefirot; ed. Iosef ben Shelomo, Ierusalim, 1970, 2 volume.
– *Shekel ha-Kodesh.* Lucrarea lui Moșe din León, ed. îngrijită de A. W. Greenup, Londra, 1911.
– *(Sefer) TSHQ (= Tashak).* Lucrarea lui Iosef din Hamadan, ed. de Jeremy Zwelling (teză de doctorat, Brandeis University, 1974).
– *Ha-Temunah* sau *Sefer ha-Temunah.* Celebru tratat cabalistic privind semnificația literelor din alfabetul ebraic; Lemberg, 1892.
– *The Nag Hammadi Library*, ed. James M. Robinson; San Francisco, 1977.
– *Tola'at Ya'akov* de Meir ibn Gabbay; Ierusalim, 1967.
– *Yezirah* sau *Sefer Yezirah.* Atribuit lui Avraam sau lui R. Akiva, este unul dintre cele mai vechi și celebre tratate ebraice, cu caracter cosmologic și cosmogonic; ed. Ierusalim, 1965 cuprinde și diverse comentarii pe marginea operei, printre care și cel al lui Iosef ben Shalom Așkenazi, atribuit ediției Rabad.
– *Zohar* sau *Sefer ha-Zohar.* Cel mai important *corpus* al misticii ebraice; am folosit ed. lui Reuven Margaliot, în 5 volume, Ierusalim, 1978; unul conține *Tikkuney Zohar*, trei – comentariul la Pentateuh, iar al 5-lea este intitulat *Zohar Hadash*.
– *Zohar Hai.* Comentariu la Zohar de R. Isaac Yehudah Iehiel Safrin din Komarno; Lemberg, 1869, 5 vol.

21. V. Joseph R. Hacker, „On the Intellectual Character and Self-Perceptions of Spanish Jewry in the Late Fifteenth Century" (în ebraică), in *Sefunot*, 2, 17 (ed. Hacker), Ierusalim, 1981, pp. 52-56.

22. V. Salomon Schechter, „Notes sur Messer David Leon", in *REJ*, 24, 1892, p. 121.

23. V. Tishby, *Studies*, *op. cit.*, pp. 79-130.

24. *Ibid*, pp. 127-130.

25. V. M. Idel, „Major Currents in Italian Kabbalah", in I. Sermoneta și S. Simonsohn ed., *Italia Judaica*, Roma, 1986, vol. 2, pp. 246-248.

26. Este extrem de interesant faptul că primii care au tipărit materialul cabalistic au fost cabaliștii creștini – Pico, Reuchlin, Egidio din Viterbo etc. – care au precedat primele tipărituri ale Cabalei ebraice. V. M. Idel, „Particularism and Universalism in Kabbalah", *op. cit.*, pp. 329-330.

27. V. Gershom Scholem, „A Document by the Disciples of Isaac Luria" (în ebraică), in *Zion*, 5, 1940, pp. 133-160.

28. V. Joseph Avivi, „The Writings of Rabbi Isaac Luria in Italy before 1620" (în ebraică), in *Aley Sefer*, 11, 1984, pp. 91-130.

29. V. opinia lui Scholem, „Sabbatai Sevi", *op. cit.*, pp. 68-80. Natura dovezilor pe care își bazează Scholem concepțiile legate de răspândirea Cabalei luriene nu poate fi analizată aici. V. M. Idel, „Una riconsiderazione del problema della diffusione della Cabbala lurianica e del sabbatianesimo" (în ebraică), in *Pa'amim*, 44, 1990, pp. 5-30.

30. Aceste tendințe apar totuși în studiul lui Scholem referitor la influența lurianismului mitic care a deschis calea mesianismului; v. *ibid*, p. 68. Nimic nu era mai străin de afirmațiile lor decât un mesianism cu caracter mitic care, potrivit lui Scholem, ar fi fost răspândit prin scrierile lor.

31. V. Joseph Dan, „The Concept of Evil and Demonology in R. Manasseh ben Israel's Book *Nishmat Hayyim*" (în ebraică), in I. Ben-Ami și J. Dan ed., *Studies in Aggadah and jewish Folklore*, Ierusalim, 1983, pp. 263-264; M. Idel, „Major Currents in Italian Kabbalah", *op. cit.*; Idel, „Kabbalah, Platonism and *Prisca Theologia* – The Case of Menasseh ben Israel", in Y. Kaplan, H. Mechoulan și R.F. Popkin ed., *Menashe ben Israel and His World*, Leiden-New York, 1989, pp. 207-219; D.R. Ruderman, *Kabbalah, Magic and Science, The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 139-154.

32. Natura și importanța mesianismului în cadrul lurianismului sunt teme care necesită și astăzi studii aprofundate. V. articolul meu citat *supra*, n. 29.

33. Scholem, *Sabbatai Sevi*, *op. cit.*, p. 67: „Pretutindeni unde a ajuns lurianismul, s-au iscat tensiuni mesianice"!

34. V. Liebes, „The Messiah of the *Zohar*" *op. cit.*, *passim.*

35. Scholem, *Sabbatai Sevi*, *op. cit.*, pp. 44-50.

36. V. M. Idel, „The Interdiction to study Kabbalah before the Age of Forty" (în ebraică), in *AJSreview*, 5, 1980, pp. 14-15.

37. V. Menahem Kadari, *The Medieval Heritage of Modern Hebrew Usage* (în ebraică), Tel Aviv, 1970, pp. 57-144.

81. Cf. *ibid.*, p. 154, unde el limitează influența ritualului ebraic la rolul de menținere a universului, considerând și ceea ce am numit eu teurgie „ușoară" ca fiind o „erezie" (p. 156) zoharică sau cabalistică „cu totul străină de evreul care respectă tradiția rabinică" (p. 155). Lucru valabil și pentru punctul de vedere al interpretării din cercetarea modernă legată de natura rabinismului. Cf. remarca lui Jellinek cu privire la concepția lui Franck menționată *supra*, cap. I, n. 73.

82. Cf. *supra*, cap. VIII, secțiunea I-II. Concepția privind „crearea lui Dumnezeu" este, după părerea mea, concepția cea mai hotărât teurgică, niciodată depășită nici chiar de teurgia luriană. C. Blumenthal, *ibid.*, p. 157.

83. Cf. Distincția similară dintre două tipuri de religie în Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York, 1968, p. 467, unde autorul propune două posibilități principale: principiul de identitate – adică, în esență, misticismul – și principiul de îndepărtare, căruia eu i-am substituit principiul de polaritate.

84. M. Idel, „The Magical and Neoplatonic Interpretations", *op. cit.*, pp. 195-215.

85. V. *supra*, cap. VII, secțiunea III și n. 114.

86. V. *supra*, cap. IX, n. 250.

87. V. M. Idel, „The Magical", *op. cit.*, pp. 203-204.

88. V. Idel, „Inquiries", *op. cit.*, și „Particularism and Universalim in Kabbalah: 1480-1650", *op. cit.*, p. 331.

89. Despre această personalitate, v. G. Scholem, „On the Legend of Rabbi Joseph Della Reina" (în ebraică), in *Studies in Jewish Religion and Intelectual History*, pp. 101-108; M. Idel, „Inquiries", *op. cit.*, pp. 226-232, 244-250.

90. V. Joseph Dan, „The Story of Rabbi Joseph de la Reina" (în ebraică), in I. Ben-Zvi și M. Benayahu ed., *Safed Volume*, Ierusalim, 1962, I, pp. 311-326; Mikhal Oron, „Waiting for Salvation – History and Literature in the Metamorphosis of the Legend of R. Joseph della Reina" (în ebraică), in *Between History and Literature*, Tel Aviv, 1983, pp. 79-90.

91. Harold Fisch, „The Pact with the Devil", in *Yale Review,* 69, 1980, pp. 520-532.

92. Israel din Rujin, *Knesset Israel,* Varșovia, 1906, f. 12a. O altă versiune a acestei legende i-a fost povestită de S.Y. Agnon lui Scholem, *Major Trends, op. cit.,* pp. 349-350. Cu toate acestea, aspectul central al versiunii lui Agnon și al interpretării lui Scholem diferă de versiunea prezentată aici și de interpretarea noastră. V. și Elie Wiesel, *Célébration hassidique,* Paris, 1972, p. 72; Geoffrey Hartmann, *The Fate of Reading and Other Essasy,* Chicago-Londra, 1974, pp. 273-274; v. și *infra*, n. 96.

93. În versiunea lui Agnon transmisă de Scholem, natura acestei necesități este destul de vagă, ca și implicația ei magică; în versiunea lui Wiesel, este vorba despre necesitatea de a salva poporul evreu de la o catastrofă iminentă.

94. După părerea mea, lumânarea are funcția de a înlocui sufletul fiului, pe baza versetului: „Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul" (Pild. 20,27). Pomul indică probabil pomul sufletelor, iar legătura dintre lumânare și pom este prin urmare un act de magie simpatetică care întărește afinitatea dintre fiu și familia sa. Despre „pomul sufletelor" în Cabală, v. Scholem, *Elements, op. cit.*, pp. 219, 221-222. De notat faptul că versiunea noastră nu amintește aprinderea lumânării, spre deosebire de versiunea lui Agnon, unde e greu de înțeles semnificația focului în pădure. Este posibil ca motivul focului să fie rezultatul unei neînțelegeri a rolului lumânării din versiunea noastră.

95. Despre declinul importanței kavvanot-urilor luriene în hasidism, v. M. Idel, „Perceptions of Kabbalah", *op. cit.,* par. III.

96. În versiunea ebraică a lui Israel din Rujin, termenul *Ihshy't* poate fi o eroare, așa cum remarcă Mendel Piekarz, *Studies in Braslav Hasidism* (în ebraică), Ierusalim, 1972, p. 103; versiunea corectă ar trebui să fie *vhshy'z*, adică „și [atunci] Dumnezeu ajută". Chiar dacă acceptăm această versiune, nu apare suficient de întemeiată interpretarea obișnuită, după care povestirea ar fi de fapt adresată omului care obține un rezultat anumit mulțumită ajutorului dat de Dumnezeu. Chiar pornind de la această versiune corectată, menținând acestei practici natura sa teurgică, Dumnezeu rămâne scopul principal al povestirii.

97. Despre importanța rolului religios al tehnicilor narative în hasidism, v. Piekarz, *ibid.,* pp. 83-113, în special pp. 102-103, unde este prezentată povestirea analizată de noi.

98. Marthe Robert, *As Lonely as Franz Kafka,* New York-Londra, 1982, p. 119; Ritchie Robertson, *Kafka: Judaism, Politics and Literature,* Oxford, 1985, p. 126.

99. Cum a propus de curând Robertson, *ibid.,* p. 126.

100. V. *supra*, cap. IX.

38. Despre teoriile acestora, v. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, *op. cit.*, pp. 327-385.
39. Cap. I, n. 30, 37.
40. Unele ritualuri gnostice păstrează forme alegorice de elemente iudaice, așa cum apare din *Evanghelia lui Filip*. Ritualul de unire a sufletului cu entitățile cerești din camera nupțială se bazează evident pe concepția sexuală despre *Sancta Sanctorum*, v. M. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles“, *op. cit.*, în special pp. 339-340, n. 34-35.
41. Scholem, *Jewish Gnosticism, op. cit.*, p. 10.
42. *Ibid.*, pp. 9-13.
43. Dar nu ale aspectelor lor magice care sunt în mare măsură anomice. Adesea, cabaliștii creștini concep Cabala ca pe un fel de magie, chiar o magie de tip superior. V. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago-Londra, 1964, pp. 87-106.
44. V. Charles Schmitt, „Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz“, in *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, pp. 505-532; Ch. Schmitt, „Prisca theologia e philosophia perennis: Due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna“, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Florența, 1970, pp. 211-236.
45. Este probabil ca în antichitate, ca și în epoca Renașterii, cei mai importanți agenți în transmiterea esoterismului ebraic către alte culturi să fi fost apostații; aceștia au avut rolul de „punți“ culturale, îmbogățind unele teozofii neebraice cu elemente esoterice ușor asimilabile.
46. V. *supra*, cap. VII și VIII, *passim*.
47. V. Chaim Wirszubuski, *A Christian Kabbalist Reads the Law* (în ebraică), Ierusalim, 1977, p. 30.
48. V. cap. IX, n. 55.
49. Cum am remarcat mai sus, un fenomen similar s-a petrecut și în cadrul Cabalei speculative ebraice, chiar dacă nu în aceeași măsură.
50. V. *supra*, cap. I, n. 60.
51. V. *supra*, cap. IX, n. 59, 70 și Joseph L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance,* New York, 1944, pp. 8, 12, 32, 57.
52. Chaim Wirszubski, *Three Studies in Christian Kabbalah* (în ebraică), Ierusalim, 1975, pp. 26-27.
53. R.P. Slavatsky, *Isis Unveiled*, Pasadena, Calif., 1972, p. XXIV.
54. V., de ex., Ernst Müller, *History of Jewish Mysticism*, New York, 1946; Ben Zion Bokser, *The Jewish Mystical Traditions*, New York, 1981; Alfonso M. di Nola, *Cabbala e mistica giudaica*, Roma, 1984.
55. V., de ex., Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p. 327.
56. *Ibid.*, pp. 326-334.
57. V., de ex., propunerea lui Scholem de a identifica pe legendarul Adam Ba'al Shem cu Heshel Zoref, un cabalist din Safed, propunere legată de încercarea lui de a găsi surse sabatiene ale hasidismului (*ibid.*, pp. 331-33); Chone Shmeruk, *Yiddish Literature in Poland* (în ebraică), Ierusalim, 1981, pp. 119-146, a demonstrat lipsa de fundament a acestei teorii. V. și *infra*, n. 70.

SURSE CITATE

– *Avodat ha-Kodesh*. Expunerea clasică a lui R. Meir ibn Gabbay despre Cabala teozofică; Ierusalim, 1963.
– *Bahir* sau *Sefer ha-Bahir*. Conține adnotări importante și un comentariu despre *Bahir*, intitulat *Or ha-Ganuz*; ed. Reuven Margaliot, Ierusalim, 1978.
– *Comentariu la Pentateuh* de R. Menahem Recanati, Ierusalim, 1961.
– *Degel Mahaneh Ephraim* de R. Moșe Haim Efraim din Sudîlkov, comentariu omiletic la Pentateuh; Ierusalim, 1963.
– *Dudaim ha-Sadeh* al lui R. Reuven ha-Levi Horowitz, comentariu omiletic la Pentateuh; Lemberg, 1859.
– *'Ez Hayyim*. Cea mai importantă prezentare făcută de Haim Vital teozofiei luriene; Varșovia, 1891.
– *Ginnat 'Egoz*. Tratatul lui R. Iosef Gikatilla despre Cabala lingvistică (Hanau, 1615).
– *Heikhal ha-Berakhah*. Comentariul lui R. Isaac Yehudah Yehiel Safrin din Komarno la Pentateuh; Lemberg, 1869, 5 vol.
– *Kitvey ha-Ramban*. Culegere din tratatele speculative ale lui Moșe ben Nahman (Nahmanide), alcătuită de H. D. Chavel (Ierusalim, 1964, 2 volume). Include de asemenea apocrife, precum acel *Comentariu la Cântarea Cântărilor* de R. Ezra din Gerona și epistola anonimă despre unirea sexuală.
– *Ma'arekhet ha-'Elohut*. Tratat cabalistic clasic, anonim, de la începutul secolului al XIV-lea (Mantova, 1558).
– *Maggid Devarav le-Yaakov*. Culegere din învățăturile lui R. Dov Baer din Mezerici, ed. de Rivka Schatz – Uffenheimer; Ierusalim, 1976.
– *Ma'or Va-Shemesh*. Culegere de tratate cabalistice alcătuită de R. Jehudah Kuriat; Livorno, 1799.
– *Meirat Eynaim*. Comentariul la Pentateuh al lui R. Ițhac ben Samuel din Acra, ed. de Amos Goldreich; Ierusalim, 1981.

58. V. Yehuda Liebes, „Shabbetai Zevi's Attitude toward His Own Conversion“ (în ebraică), in *Sefunot*, 2, 17, J. Hacker ed., Ierusalim, 1983, pp. 290-293.
59. *Ibid.*, pp. 286-290; voi dezvolta această temă într-un studiu viitor.
60. V., de ex., lucrările lui Samson din Ostropol sau ale lui Nathan Shapira din Cracovia; cf. Scholem, *Sabbatai Sevi*, *op. cit.*, pp. 80-95; Yehuda Liebes, „Mysticism and Reality – Toward a Portrait of the Martyr and Kabbalist R. Samson Ostropoler“ (în ebraică), in *Tarbiz* 52 (1983), pp. 83-103.
61. V., de ex., *Sefer ha-Peliah*, *Sefer ha-Temunah*.
62. Scholem, *Major Trends*, pp. 19-20.
63. *Ibid.*, pp. 248-250; Joseph Dan, *The Historical Perceptions of the Late Professor Gershom Scholem* (în ebr.), Zion 46, 1982, p. 169.
64. Nici în această calitate, nici ca evreu italian, nu era interesat de catastrofa ebraismului spaniol, sau n-o considera un fenomen de mare pondere. V. Idel, „Particularism and Universalism“, pp. 336-337.
65. V. Iakob Katz, „On the Question of the Connection between Sabbatianism, the Enlightenment and the Reform“ (în ebraică), in *Studies in Jewish Religious and Intelelctual History Presented to Alexander Altmann*, ed. S. Stein and R. Loewe, University of Alabama, 1979, pp. 83-100.
66. Secțiunea III.
67. P. 327.
68. *Ibid*, pp. 331-33.
69. *Ibid.*, p. 333.
70. V. *supra*, n. 57 și introducerea lui Mondshine la *Shivehey ha-besht*, *op. cit.*, pp. 58-65.
71. *CCCH*, pp. 157-158.
72. V. introducerea lui Mondshine la *Shivehey ha-Besht*, *op. cit.*, p. 62. Se pare că Scholem și-a abandonat, fără să mai discute, teoria privind o presupusă legătură între conținutul lui *Sefer ha-Zoref* și Beșt, în articolul său, „The Sabbatian Movement in Poland“ (în ebraică), in *Beit Israel in Poland*, Ierusalim, 1954, 2, p. 52.
73. V. Peter Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*, Berlin-New York, 1975; M. Idel, „The Concept of the Torah“, *op. cit.*, pp. 24-32; M. Idel, *Golem*, *op. cit.*, pp. 285-286.
74. M. Idel, *ibid.*, pp. 25-29.
75. V. introducerea la *Shimmushey Torah*, publicată cu titlul *Ma'ayan Hokhmah*, in Jellinek, *BHM*, 1, pp. 58-59; Schäfer, *Rivalität*, *op. cit.*, pp. 131-135.
76. Cabala teurgică poate fi cu profit comparată cu unele tipuri de yoga tibetană, unde are o mare importanță energia concentrată; v. L.A. Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Londra, 1973, pp. 173 sqq și *supra*, cap. V. secțiunea IV.
77. M. Idel, „Inquiries“, *op. cit.*, pp. 220-222.
78. Cf. Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Element, passim.*
79. G. Scholem, *Jesiwsh Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 20-30.
80. D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, New York, 1978, I, pp. 154-157, 159.